يوسف سايفرت

البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله



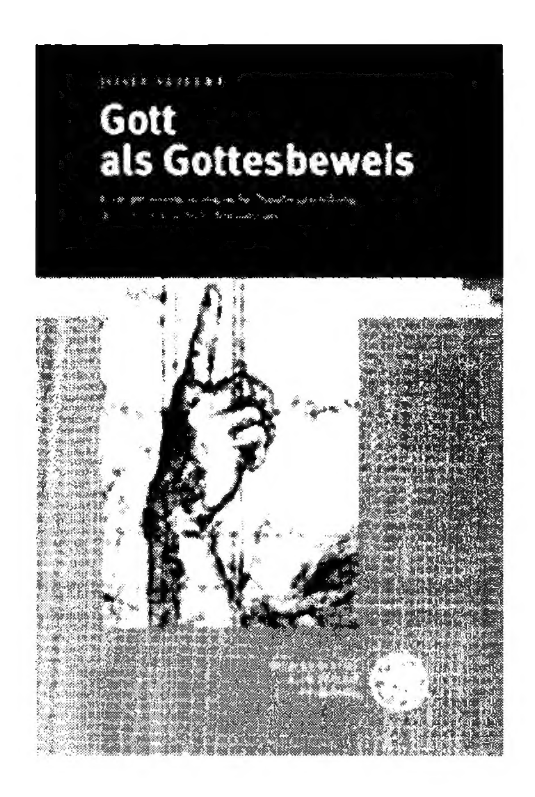
ترجمة وتقديم: حميد لشهب







البرهان الفينومينولوجي الواقعي
على وجود اللّٰه



تمت هذه الترجمة من النص الألماني الأصلي لكتاب يوسف سايفرت:

Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments

مركز دراسات الفلسفة والفينومينولوجيا الواقعة بالأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين.

الطبعة الثانية، مزيدة ومنقحة. الصادرة عن دار النشر الألمانية للمنشورات الجامعية بهيدلبرغ، سنة 2000.

لوحة الغلاف للفنانة التشكيلية المغربية فدوى لخضر بعنوان: « الواحد الأوحد»

يوسف سايفرت

البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله

ترجمة وتقديم:

حميد لشهب



جداول Jadawel



الكتاب: **البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله**

المؤلف: **يوسف سايفرت**

ترجمة وتقديم: **حميد لشهب**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود

زنقة غابس ـ الرباط ـ المغرب

هاتف: 00212537730450

e-mail: info@mominoun.com

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2015

ISBN 978-614-418-182-9

طبع في لبنان

caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2015 Beirut

المحتويات

إهداء المترجم

إلى والدي ووالدتي اللذين علَّماني أن التسامح والسلم هما المفتاح السحري لِطَرقِ باب الحكمة.

كلمة شكر للمترجم

إنني مدين للبروفيسور سايفرت بالشكر والامتنان على تقديمهم يد المساعدة لي لترجمة هذا المؤلف إلى العربية. لم أكف عن «محاصرته» بأسئلتي المقلقة وطرح السؤال في الأماكن التي كان يجب طرح السؤال فيها، لكي تستقيم العبارة بالعربية. ولقد كان صبورًا معي، عودني على حسن الاستماع وسمح لي بإعادة صياغة جمل وفقرات جد معقدة بالألمانية لكي تترجم بطريقة واضحة إلى العربية. قضينا معًا وقتًا طويلًا في مناقشة تعابير وفقرات أو كلمات بعينها في خدمة ترجمة دقيقة تستهدف في المقام الأول مضمون الكتاب.

مقدمة المترجم

I ـ تعتبر ترجمة هذا الكتاب جزءًا من مشروع ترجمة أربعة كتب تمثل أربعة اتجاهات مختلفة في الفلسفة الجرمانية المعاصرة. والهدف الرئيس لهذا المشروع هو فتح بوابة على الفكر الفلسفي الجرماني، الذي لم يصلنا منه إلا القليل، لإتمام معرفتنا بالآخر قصد فهمه في كليته وأخذ موقف موضوعي مما روجه ويروجه في مجتمعاتنا.

ظل الجناح الجرماني غائبًا عن الساحة الثقافية والفكرية والفلسفية بالخصوص في العالم العربي الإسلامي لأسباب تاريخية معروفة على الرغم من الأهمية الكبيرة له. وقد عبّر عن ذلك د. حسن حنفي عندما أجاب عن سؤال لنا: «صحيح أن الذي غلب على العالم العربي الإسلامي هي الثقافة الفرنسية والإنكليزية نظرًا لاستعمار فرنسا وإنكلترا معظم أرجاء الوطن العربي، في حين أن ألمانيا لم يكن لها هذا التاريخ الاستعماري معنا. فكانت اللغتان الرئيستان الأجنبيتان هما الفرنسية في شمال إفريقيا والشام والإنكليزية في مصر والعراق وشبه الجزيرة العربية. بل إن ألمانيا لم يكن لها تاريخ استعماري طويل ومتسع على الإطلاق باستثناء جزء ضئيل من إفريقيا ولمدة قصيرة»[1].

ويضيف د. محمد سبيلا في هذا الإطار: «هناك اليوم ضرورة للاهتمام بالوجه الجرماني للثقافة الغربية لسبب بسيط هو أن الثقافة الجرمانية هي أم الثقافة الغربية في العصر الحديث. فقد خرجت من رحمها كل التيارات الفلسفية والتقنية والعلوم الإنسانية المنتشرة اليوم في الغرب.

هل هناك نظير لكانط أو هيغل أو نيتشه أو ماركس أو فرويد أو هايدغر أو هابرماس في الفكر الفرنسي أو الإنكليزي؟ إن اللغة الألمانية لغة ذات عمق فكري كبير...

تعد محاولات نقل الفكر الجرماني إلى اللغة العربية محدودة جدًّا في الزمن

---

(1) حوار لنا معه لصالح جريدة الزمن، بتاريخ 12/ 9/ 1997. كان السؤال هو: «نعرف الكثير عن العالم الفرانكفوني والعالم الإنكلوساكسوني، ومن خلال هذين النموذجين نعمم أحكامنا، وأحكامنا المسبقة على الغرب. ومعلوم أن الغرب لا يقتصر فقط على هذين الجناحين، بل إن هناك أجنحة أخرى من أهمها الجناح الجرماني الذي يضم أربع دول (ألمانيا، النمسا، سويسرا وإمارة الليكتنشطاين)، أي أكثر من 150 مليون نسمة. ما هي خاصية الجناح الجرماني في نظركم؟ وكيف يمكن الاستفادة منه على الصعيد الفكري خاصة؟».

والتخصصات. وأكثر ما وصلنا عن هذا الفكر أتى عن طريق الترجمات الإنكليزية والفرنسية، ولم يحدث ذاك الالتقاء المباشر بيننا وبينه إلا نادرًا»[1].

يتكون العالم الجرماني بشريًا من أكثر من 150 مليون نسمة، ويمتد جغرافيًا من سفوح جبال الألب وسط القارة الأوروبية إلى بحر الشمال. وتعتبر إمارة الليكتنشطاين، سويسرا، النمسا وألمانيا مهد هذا العالم. أضف إلى ذلك بعض الدول الأوروبية الأخرى التي تعرف مناطق منها انتشار هذه اللغة فيها كما هو الشأن في شمال إيطاليا (التيرول الجنوبي) وشرق بلجيكا، والليكسمبورغ وهولندا. وتنتمي لهجة منطقة الألزاس الفرنسية إلى اللغة الجرمانية كذلك.

كانت هذه الأسباب مجتمعة إذن، هي التي دفعت بنا لمساءلة هذا الفكر والاهتمام به ومحاولة فهمه من الداخل والفعل فيه والانفعال معه[2]. وقد عملنا في الخطوة الأولى من هذا المشروع على تقديم حوارات مع مفكّرين وفلاسفة من هذا العالم لبعض الجرائد والدوريات العربية، وخاصة المغربية منها. وكخطوة ثانية موازية للخطوة الأولى عملنا على التعمق في دراسة ما ينتج حاليًا في الميدان الفلسفي في هذا العالم. وقد أثارت انتباهنا منذ البداية وفرة وغزارة وتعدد مدارس واتجاهات الفكر الجرماني. وكان علينا أن نختار من جديد في هذا الركام الفلسفي والفكري الهائل من أجل الدخول إلى لبه. وقد وقع نظرنا للأسباب التي سنذكرها في حينها، على ممثلي أربعة اتجاهات مختلفة:

- الاتجاه الكلاسيكي في بعده المسيحي، ممثلًا من طرف يوسف سايفرت، أحد المتخصصين الكبار في الفينومينولوجيا الواقعية.
- الاتجاه الإنساني/ الإنسي، الممثل من طرف إريك فروم.
- الاتجاه الملتزم، الممثل من طرف هانس كوكلر، أحد كبار الفلسفة السياسية وفلسفة القانون في الغرب.

---

(1) حوار لنا معه لصالح جريدة المنظمة، بتاريخ 3/ 11/ 1998.

(2) لنا مؤلفان أدبيان بالألمانية بمشاركة مجموعة أخرى من الأدباء النمساويين:

- «لعب الظل»، Schattenspiele فلدكيرخ، 1995.
- «Schrei...ben» من العسير ترجمة هذه الكلمة إلى العربية، لأنها كلمة مكونة في العمق من كلمتين: Schrei التي تعني الصياح، وben التي لا تعني أي شيء، لكن en هي صيغة المصدر للكثير من الأفعال في الألمانية. وبهذا فإن عنوان هذا الكتاب مكتوب بالطريقة أعلاه يعني صراخ الكتابة، إذا علمنا أن Schreiben وهو اسم غير مؤنث وغير مذكر، بل إنه اسم محايد، كما يقال في الألمانية، يعني الكتابة. نشر هذا الكتاب بمدينة فلدكرخ سنة 1997.
- «أبي مغربي» «Mein Vater ist Marokkaner» دورنبيرن، النمسا، 2005.

- الاتجاه الأيكولوجي، ونحن في إطار البحث عن ممثل له.

وبقدر ما تختلف هذه الاتجاهات وتتباين، بقدر ما تكتمل وتتحاور وتتبادل التأثير في فضاء ثقافي وحضاري يلقي بإشعاعاته على كل الفضاء الأوروبي والإنكلوساكسوني.

الملاحظ هو أن الفكر الجرماني المعاصر للربع الأخير من القرن العشرين - وفي الوقت الذي ركن فيه الفكر الغربي بصفة عامة إلى نوع من الهدوء، حتى ليخيل لنا في العالم الثالث أنه ليس هناك جديد، وأن هذا الفكر قد وصل إلى أوج تطوره، وبالتالي إلى بداية نهايته - يعرف خطوات جد حثيثة لفتح طرق بحث جديدة، وإيجاد منافذ لم تكن في الحسبان، سواء تطويرًا لما ورث أو خلقًا طبقًا لروح العصر، أو تقويمًا لما اعوج وإصلاح ما فسد. ولعمري إن هذا المخاض، وهذه الحركة الدائبة لهذا الفكر غائبة تمامًا عنا نحن العرب، ولربما نكون بحاجة ماسة جدًّا، نظرًا لظروفنا الراهنة، للاطلاع عليها؛ ليس فقط قصد الاستفادة، بل وأيضًا لإتمام الرسالة الملقاة على عاتق كل مفكّر عندنا، ألا وهي تحديث المجتمع العربي.

سوف لن نفصل القول هنا في الأسباب التي دفعتنا للاهتمام بالاتجاهات الأربعة السالفة الذكر، لأن ذلك سوف يتطلب منا مؤلفًا قائمًا بذاته، بل سنعمل على ذكر هذه الأسباب عند إكمال ترجمة كتب ممثليها، وسنركز الحديث هنا على استعراض سبب اهتمامنا بفلسفة سايفرت.

II - من المسلمات الخاطئة التي ورثناها نحن العرب عن العقود السابقة، وزمان الإيديولوجيات والنظريات الفضفاضة، هي كون الفكر الديني، المسيحي منه أو اليهودي، قد عرف تقهقرًا واضحًا، وقضي عليه إلى غير رجعة على يد الفكر النقدي، واستعمال العقل، ليس فقط لتحليل الواقع، بل وأيضًا للتنظير له. والحقيقة أن مثل هذه الادعاءات الرخيصة التي آمنّا بها، واعتقدنا أنها قد تساعدنا على بناء غد قومي أفضل بعلمنة المجتمعات وتنويرها وتحريرها من سلاسل وقيود العادات والتقاليد والشعائر الإيمانية المملوءة بعناصر شتى من الخيال الشعبي والثقافة الشفاهية، قد هوت بعد سقوط المعسكر الشرقي، وانحصار ما كنا نسميه الفكر التقدمي في عقر داره. وما كان لهذا العالم الإيديولوجي - الفكري أن يسقط لو لم يكن محاطًا بنقيض له قضى عليه من الداخل، بالعمل على تعريته ونسفه من محتواه الإنساني. فالفكر النقدي الغربي، بما فيه الفكر الاشتراكي، الذي استهوى ويستهوي الكثير من مفكّرينا، لم يعر الاهتمام الكافي للرافد الكلاسيكي له، بل اكتفى بنفيه ودحضه وفي

مرات عديدة بابتزازه وباضطهاده. والخطأ الكبير الذي حصل في الفكر التنويري والحديث الأوروبي هو أنه لم يحاول محاورة الفكر الكلاسيكي واللاهوتي، بل أعلن بكل جدية وبكل اعتزاز أنه قد تجاوزه، وأن الحاجة لم تعد قائمة للاهتمام به. وقد انطوى الفكر الكلاسيكي اللاهوتي على نفسه لمدة قرون عديدة ظاهريًا، لكنه ظل في العمق نشيطًا مثابرًا في الكليات والمعاهد الدينية المنتشرة في كل بلاد أوروبا وأميركا، إلى أن حان الوقت ليبعث من جديد من رماد الفكر النقدي في أواخر هذا القرن، حاملًا الجديد من القديم في محاولة بناء فهم جديد للواقع الرمزي للإنسان الأوروبي.

وإذا كان الفكر الكلاسيكي الجديد متعدد المذاهب والنحل والمشارب العقائدية والفكرية لأوروبا وأميركا، فإن ما يوحده على مستوى التنظير هو رغبته في إعادة الاعتبار للدين المسيحي سواء في جانبه الطقوسي الشعائري، أو في جانبه الأخلاقي بمقاومة الاختلالات الروحية الناتجة عن الحضارة المعاصرة؛ ليس فقط لملء الفراغ الروحي الإيديولوجي الذي حلّ بالعالم المسيحي لفترة معينة، بل بتقديم المسيحية والكنيسة الكاثوليكية كبديل، على اعتبار أن البابا يوحنا بول الثاني قد لعب دورًا مهمًّا جدًّا في زعزعة المعسكر الشرقي، الذي كان يمثل الخطر المباشر الأساسي على المسيحية، وبالتالي على الكنيسة. وإذا لم يكن من الضروري، نظرًا لضيق المقام، استعراض كل الاتجاهات الكلاسيكية الجديدة في الفلسفة الغربية المعاصرة، فإننا سنهتم بأهمها وأكثرها تأثيرًا حاليًا، ويتعلق الأمر بالاتجاه الذي دشنه هلدبراند، وسار على دربه الكثير من الفلاسفة الآخرين.

يعدّ ديترش فون هلدبراند الأب الروحي للفينومينولوجيا الواقعية، التي حملت على عاتقها منذ البداية مهمة النبش ودراسة ما تركه هوسرل بين قوسين عند الإعلان عن تأسيس الفينومينولوجيا، ونعني هنا موضوع الدين، على الرغم من أن هوسرل نفسه قد رجع للاهتمام بالدين، وخاصة بفكرة الله ذاتها، فيما بعد. ولقد اهتمت دائرة الفينومينولوجيا الواقعية بدراسة ليس فقط تاريخ المسيحية، بل وأيضًا تاريخ الفكر الفلسفي المسيحي ـ الغربي بأدوات وتقنيات فينومينولوجية واقعية.

ولم يفتر نشاط هذا الجناح حتى في أوج الحرب العالمية الثانية، وإعلان أغلب ممثليه عن مقاومتهم للنازية، وهجرة معظمهم إلى أميركا الشمالية، بل إن النازية كانت أهم وأصعب امتحان مرّ به هذا الاتجاه. وبعد الخمسينيات من القرن العشرين عادت أغلبية ممثليه إلى الموطن الأصل في العالم الجرماني، وعملت على تطوير وتعميق دراساتها.

III ـ يعتبر يوسف سايفرت من الركائز الأساسية للاتجاه الفينومينولوجي الواقعي حاليًّا نظرًا لغزارة وتنوع المواضيع الفلسفية التي عالجها في هذا الاتجاه. وُلد بتاريخ 6 كانون الثاني/يناير 1945 في مدينة سالتسبورغ النمساوية من عائلة متفلسفة، ذلك أن والده ووالدته درسا الفلسفة، واهتما بها طيلة حياتهما. وقد كان منزلهم نقطة التقاء فلاسفة عديدين. وقد اهتم سايفرت بالفلسفة وهو صغير السن، ذلك أنه كتب أول إنشاء فلسفي له وعمره لم يتعد 12 سنة. وقد كان هلدبراند، تلميذ هوسرل، معجبًا بهذا الطفل الفيلسوف، وشجعه على المضي قدمًا في طريقه الفلسفي. وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه، احترف الفلسفة كأستاذ جامعي في كل من سالتسبورغ وميونيخ، قبل أن يرحل للتدريس في أميركا في كل من دلاس وتكساس. وقد دام مقامه هنالك ما يناهز 13 سنة، رجع بعدها إلى القارة الأوروبية، وبالضبط إلى مدينة شان بإمارة الليكتنشطاين حيث أسس المعهد العالمي للفلسفة، الذي أصبح في ظرف أقل من 10 سنوات يضاهي أعتد المعاهد الفلسفية بأوروبا، بل استطاع أن يكسب اعترافًا أوروبيًّا به، واستطاع أن يقيم مشاريع عمل مشتركة مع جامعات أوروبية وأميركية كثيرة سواء في سويسرا أو ألمانيا أو النمسا أو إنكلترا أو بولونيا أو إسبانيا أو إيطاليا أو الولايات المتحدة الأميركية أو المكسيك إلخ. وقد حصل سايفرت سنة 1998 على الميدالية الذهبية الأوروبية للفلسفة، التي يمنحها البرلمان الأوروبي ببروكسيل، اعترافًا له بكل ما قدمه للفكر والتأمل الفلسفيين. لسايفرت مؤلفات ودراسات فلسفية عديدة، يتوزع مجمل كتبه حول الميتافيزيقا والفلسفة النسقية والأخلاق ونظرية المعرفة. كما تتميز طريقة كتابته بالعمق والتحليل الدقيق، وسعة الخيال الفلسفي. ويلجأ في أسلوب كتابته إلى الكثير من المجاز والاستعارة والأمثلة، وإلى الاسترسال وطول الجمل والفقرات، والتكرار المقصود في بعض الأحيان لتدقيق الفهم.

وقد ساعده مقامه في الولايات المتحدة الأميركية وزياراته المتكررة لمختلف العواصم الأوروبية، في إطار الندوات والمحاضرات التي يستدعى لها، على لقاء ثقافات وحضارات وفلسفات أخرى، تجاوب مع الكثير منها إما بالتأليف بلغاتها (الإيطالية، الإنكليزية، الفرنسية) أو استدعاء أهلها للتدريس أو لإلقاء محاضرات في المعهد الذي يديره.

ومن بين الحضارات التي كانت غائبة عن ذهنه، ولم يكن يعيرها أي اهتمام خاص هناك الحضارة العربية الإسلامية، التي لم تتح له فرصة التعرف عليها من قبل. ولقد كانت دهشته عظيمة عندما اكتشف في محاضرة كنا قد

ألقيناها سنة 1993 في المعهد العالمي للفلسفة بالليكتنشطاين حول أزمة العقل في الفلسفة العربية الإسلامية[1]، الجناح الفلسفي العربي الإسلامي. ومنذ أن اطلع على مشروع لنا يتوخى تحقيق مستوى أعلى من الحوار بين الفيلسوف العربي والمسلم عامة وبين الفيلسوف الأوروبي والمسيحي، وهو يعمل جاهدًا لتوفير الظروف المادية والمعنوية لتحقيقه. وقد تمّ في هذا الإطار الاتصال بفعاليات سياسية وثقافية أوروبية وعربية لدعمه ماديًا ومعنويًا، ولازال المرء ينتظر نتائج هذه الاتصالات.

منذ ظهور الديانات السماوية الثلاث كان الحوار دائمًا موضوع لقاء المنتمين لهذه الديانات. ونجد مثل هذا الحوار في كل العصور والقرون في أشكال مختلفة وبأهداف مختلفة. ولقد كانت الحروب الدينية، التي كانت تقاد بحق أو بدون حق، السبب الوحيد الذي كان يقطع الطريق، وفي بعض القرون لمدة طويلة، على استمرار الحوار بين الديانات الموحى بها.

والمدهش هو أن القرن العشرين قد عرف رقمًا قياسيًا فيما يتعلق بمحاولات إعادة بناء حوار بين الديانات التوحيدية على الرغم من الحربين العالميتين وعلى الرغم من حدة وتصاعد الصراع الدولي. وقد ارتكزت محاولات الحوار هذه على مستويات أساسية ثلاثة:

- على المستوى السياسي، حيث أصبح السياسيون أكثر وعيًا بأهمية هذا الحوار وضرورته.
- على المستوى الديني حيث تمت لقاءات متعددة بين الممثلين الروحيين لهذه الديانات الثلاث في مناسبات عدة.
- على المستوى الفكري عامة والفلسفي خاصة، حيث حاول الفلاسفة والمفكّرون تقديم مساهماتهم في إنجاح هذا الحوار.

في الخمسين سنة الأخيرة، يعني بعد استقلال الدول المسلمة، التقى المسيحيون والمسلمون، وخاصة العرب منهم، مرات عديدة. فالفاتكان، كأعلى ممثل للكاثوليكية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، كأهم تنظيم إسلامي في العالم المعاصر، التقيا أكثر من مرة. وزيارات البابا لبعض الدول المسلمة، وزيارة بعض القادة والمسؤولين المسلمين للفاتكان ما هي إلا أمثلة حية للحوار الفعلي بين الإسلام والمسيحية.

إلى جانب هذا الحوار الرسمي كان هناك دائمًا حوار فكريّ ثقافيّ بين المفكّرين

---

(1) مخطوط كتاب بالألمانية لنا تحت عنوان: «**أزمة العقل في تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، لم ينشر بعد.

المنتمين لهاتين الديانتين. فقد عرفت العشرون سنة الأخيرة من قرننا هذا عددًا كبيرًا من اللقاءات إما في الدول المسلمة أو في الدول المسيحية بين هؤلاء المفكّرين. لكن ما يمكن للمرء أن يلاحظه هو أن هذا الحوار، وعلى الرغم من النيات الحسنة من الجانبين من أجل تحقيق حوار هادف وبناء، كان مطبوعًا بنوع من الحذر من كلا الجانبين. وهو حذر له مبررات موضوعية: فالحقبة الاستعمارية قد أثرت كثيرًا على المثقف والمفكّر العربي، ذلك أن نتائج الظلم والعنف الذي طغى على الحركات الإمبريالية قد أثّر مباشرة على لقاءات الحوار. إضافة إلى أن عدم التوازن على أصعدة عدة بين أطراف الحوار كان سببًا أساسيًّا في تسلح المفكّر المسلم بالحذر اتجاه زميله المسيحي. وفيما يتعلق بالجانب المسيحي فإنه لم يستطع التخلص الفعلي من نظرته الكولونيالية للمسلم. وعلى الرغم من كل هذا فقد كانت محاولات الحوار هذه خطوة أساسية هامة جدًّا لتعبيد الطريق لتطوير أساس مشترك للوصول إلى مستوى أعلى من الحوار، وتسهيل مأمورية الأجيال القادمة لتحسينه نوعًا وكمًّا.

من هنا بات على الحوار المسيحي ـ الإسلامي ـ على المستوى الفكري الذي يهمنا ـ في القرن الواحد والعشرين أن يحقق تلك القفزة النوعية التي يجب عليه أن يقوم بها. فتعقيد الحياة العصرية، والتطور التقني والتكنولوجي، والإشكاليات الأخلاقية المعقدة التي ورثها القرن الواحد والعشرون، وكذا التغير السريع لأشكال وأنماط الحياة المرتبطة بكل هذا، تشكل في الحقيقة تحديات مهمة للفيلسوف سواء في العالم المسلم أو في العالم المسيحي. فلم يعد كافيًا تفكيرهم في تحسين مجتمعاتهم الأصلية فقط، بل سيكونون مدفوعين إلى التفكير في تحسين العيش في العالم بصفة عامة. إن التأثير المتبادل بين الدول والشعوب سوف لن يترك المفكّرين يعملون في «هدوء»، لأن التغييرات التي تحدث بسرعة لم يسبق للمرء أن عاشها، ولم يعد للفيلسوف الوقت الكافي للتفكير في تقديم مقترحات وتحاليل للأوضاع.

لكل هذه الأسباب لا بدّ للفيلسوف المسلم وللفيلسوف المسيحي أن يحققا خطوة إضافية إلى الأمام في طريق هذا الحوار غير المكتمل. وميدان العمل الذي ينتظر كلا الفيلسوفين سوف لن يكون ميدانًا آخر غير الإنسان نفسه. فإذا كانت أغلبية لقاءات الحوار التي نظمت إلى حد الساعة بين المسيحيين والمسلمين قد ارتكزت أساسًا على نقط التقائهما ونقط اختلافهما، فإن ما يجب الاهتمام به الآن هو العنصر الأساسي في هاتين الديانتين، ألا وهو الإنسان.

والحوار يعني دائمًا ضمنيًا الاستمرارية. ومن أجل تحقيق هذه الأخيرة لا بدّ على المرء أن يوفر الظروف المادية والمعنوية لذلك. ومقترحنا هو تأسيس اتحاد أو جمعية فلسفية تأخذ على عاتقها هذه المسؤولية. والاسم الذي يمكننا اقتراحه هو:

«الجمعية الفلسفية العربية ـ الإسلامية/الأوروبية ـ المسيحية». والمهمة الأساسية لهذه الجمعية هي تحقيق هذا الحوار وتحسينه عن طريق:

1 ـ لقاءات منتظمة دورية بين الفلاسفة والمفكّرين المسلمين والمسيحيين، في شكل أيام دراسية علمية، وتبادل الزيارات.

2 ـ ترجمة أعمال المفكّرين المسيحيين إلى العربية، وأعمال المفكّرين المسلمين إلى اللغات الأوروبية، وخاصة الألمانية.

3 ـ إحداث كراسي جامعية أكثر بالمعاهد الفلسفية الأوروبية خاصة بالفكر والفلسفة الإسلاميين.

4ـ تبادل البعثات الطلابية بين هذه المعاهد وبين الجامعات العربية والمسلمة.

في إطار هذا المشروع يدخل إذن اهتمامنا بترجمة بعض ممثلي الاتجاهات الفلسفية الأربعة السالفة الذكر، وهو اختيار له مبررات عدة منها ما سبق أن ذكرناه عن أهمية الجناح الجرماني بالنسبة لنا، ومنها أن هذا الجناح قد أظهر سياسيًّا رغبة لحوار المسلمين(1)، وهي رغبة ترجمت على الصعيد السياسي بتصفيق الكثير من الدول الإسلامية لها، وإظهار استعداد مبدئي للمضي قدمًا في طريق حوار جديد. وعدم التطرق للأجنحة الأوروبية الأخرى لا يعني أننا نقصيها، بل إن الكفاءات العربية للترجمة من العربية إلى الفرنسية والإنكليزية والإسبانية، ومن هذه الأخيرة إلى العربية متوفرة؛ وما ينقصنا لإتمام معرفتنا بالآخر هي الأجنحة الأخرى كالجناح الإسكندنافي، والجرماني، والسلافي، بعض جوانب الجناح اللاتيني (البرتغالي والإيطالي على وجه الخصوص)، دون نسيان الجناح الياباني إذا نظرنا إلى الغرب في مفهومه الاقتصادي.

من العسير جدًّا تحديد أهم مؤلف لسايفرت، لأن كل كتاب من كتبه يعالج قضية أو موضوعًا فلسفيًّا معينًا. فكتاب: «الرجوع إلى الأشياء ذاتها» المنشور سنة 1987 باللغة الإنكليزية، وكتابه الآخر: «الكائن والشخص» المنشور سنة 1989 باللغة الإيطالية، هما الكتابان الأساسيان اللذان يرسمان الخطوط العريضة لفلسفته، سواء أكان ذلك على المستوى المفاهيمي/الميتافيزيقي أو على المستوى المنهجي. ونشر «الكائن والجوهر» و«البرهان الأنطولوجي على وجود الله» يمثل، بشهادة نقاد

---

(1) مبادرة من الرئيس الألماني السابق رومان هيرزوغ «Herzog Roman» «وضع استراتيجية للتفاهم وإطلاق مسلسل الحوار بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي»، قام بها في خريف سنة 1998، وقد أعربت بلدان عربية وإسلامية عديدة من بينها المغرب ومصر والأردن عن دعمها لهذا المبادرة.

كثيرين، حدثًا فكريًا في العالم الجرماني لنهاية القرن الماضي. ونظرًا لأهميتهما النظرية والمنهجية فإن هناك اقتراحات عدة لترجمتهما إلى لغات أوروبية أخرى.

وقد اخترنا ترجمة «البرهان الأنطولوجي على وجود الله»[1] لسببين رئيسين: السبب الأول هو اهتمامنا الشخصي بموضوع الله من وجهة نظر سيكولوجية وبيداغوجية[2]. فقد شغلتنا فكرة الله لسنوات عديدة وما تزال تشغلنا. والسبب الثاني هو كون فكرة الله هي من الأفكار الرئيسة في حياة العربي كيفما كان مستوى تعلمه وكيفما كان انتماؤه الطبقي. إننا نلتقي بهذه الفكرة في العالم العربي على جميع الأصعدة وعلى جميع المستويات: دين، أخلاق، مجتمع، سياسة إلخ. والملاحظ هو أن فكرة الله قد استغلت عندنا استغلالًا بشعًا من طرف تنظيمات سياسية بعينها وأحدثت نتائج أغلبيتها سلبية إن على الصعيد الداخلي للأوطان العربية أو على الصعيد الخارجي. وقد وجد الفيلسوف العربي نفسه في مأزق قلة أدوات الإقناع والتفسير، وفي أحسن الأحوال بأدوات إقناع غير كافية وغير مجدية للكف عن استعمال فكرة الله هذا الاستعمال السيئ. من هذا المنطلق فإننا على يقين أن «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» ستكون له أهمية كبيرة بالنسبة للمفكّر العربي، الذي يحاول أن يفهم الأسس الميتافيزيقية والفينومينولوجية لفكرة الله هذه. فالله الذي رجع ليقلق راحة إنسان هذا القرن مخالف تمامًا لتلك الفكرة عن الله التي نجدها في الكتب السماوية، لذاك الإله الغفور الرحيم. إنه إله عنيف وعدواني لا يعرف إلا لغة وحيدة: الحرب الداخلية والحرب الخارجية. وهذا الله لا يقبل لا الحوار ولا التنازلات.

إن ترجمة كتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» إلى العربية سيكون لا محالة الطريق الفلسفي الذي سوف يقود إلى عصر جديد للحوار بين الإسلام والمسيحية. فالحوار الذي، عندما كان يكتب له أن يعقد، كان حوار الصم لا بدّ أن يترك المكان لحوار بناء، له أسس ميتافيزيقة قوية، تساهم في بناء حوار متكامل ومتوازن يمكن الاستفادة منه من الجانبين: المسيحي والمسلم. سيكون إذن حوارًا عقليًا وعقلانيًا، هدفه البحث عن الحقيقة، المتمثلة في السلم، الذي يعتبر نقطة وصول كلّ من الإسلام والمسيحية. السلم بالمعنى الإنساني للكلمة، كما يحثّ عليه الإسلام والمسيحية.

ستكون هذه الترجمة إذن بمثابة الخطوة الأولى في طريق الحوار العادل والمتوازن الذي طالما حلم به الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحي. في أحد

---

(1) نفدت الطبعة الأولى منه، وأصدرت الطبعة الثانية سنة 2000.

(2) **الطفل والله، الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل**، دار البوكيلي للطباعة والنشر، القنيطرة ـ المغرب، 1998.

النصوص التي خاطب فيها سايفرت المفكّر العربي محمد أركون يلمس المرء الحضور المستمر لضرورة الحوار على أسس ومبادىء جديدة. وقد كان للتصريح الذي أدلى به لجريدة العلم المغربية في شهر أيلول/شتنبر من سنة 1997 عن المفكّر العربي حسن حنفي دلالات كثيرة. قال: «لقد تعرفت في شهر نيسان/أبريل من هذه السنة على المفكّر العربي حسن حنفي في سويسرا. وقد أدهشني لمتانة تكوينه وحسن خلقه وقدرته على الحوار والإقناع وتمكنه من لغات أوروبية كثيرة». وهو تصريح لم نعهده عند المفكّر الغربي العادي الذي عودتنا عليه السنوات التي خلت، والذي لا يعترف إلا بعلمه وذكائه إلخ.

إضافة إلى هذا فإن كتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» يمثل ما نسميه شخصيًّا بفلسفة الأمل. هذه الفلسفة التي تقترح نظرة مغايرة جديدة للعالم ولمصير الإنسان المهددين من طرف آلاف التحديات التكنولوجية، والأخلاقية والكوارث الطبيعية التي تضرب بشكل منتظم كوكبنا. إن هذا الكتاب هو دعوة لإعادة بناء علاقة الإنسان المعاصر بعالمه الرمزي، هذا العالم الذي نسي منذ أن «قتل» نيتشه الله على قمة الجبل. يدعو سايفرت من جهة للصلح بين الإنسان وبين أعمق مكونات عالمه الرمزي: الله؛ ومن جهة أخرى للصلح بين الإنسان مع نفسه عن طريق فينومينولوجية نفسية، تحاول أن تفهم عمق إحساساتنا ومعتقداتنا. وعندما يفهم المرء نفسه، فإنه سيكون من السهل عليه أن يتصالح مع الإنسان (بالمعنى الواسع للكلمة) من أجل إعادة بناء عالم أكثر عدالة، لأن كل ما هو إنساني يحمل في ذاته علامات المقدس. إن الحوار الجديد بين المسيحية والإسلام لا بدّ أن يرتكز أساسًا على الجانب المقدس في الإنسان. والجانب المقدس في الإنسان هو الإنسان نفسه، الذي لم يخلق عبثًا، ولا صدفة، بل لأمر ما.

يضمّ كتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» ستة أبواب موزعة على 12 جزءًا، علاوة على مقدمة وخاتمة وقائمة للمراجع.

يوضح سايفرت في تمهيد كتابه الدوافع الفلسفية التي حدت به إلى تأليف مؤلفه هذا، وما آل إليه البحث في هذا الموضوع ابتداء من «الاعتراضات الكوبيرنيكية» إلى يومنا هذا. وأهم سؤال حاول أن يجيب عنه في هذا الإطار هو: «هل يمكن الدفاع عن براهين وجود الله في عصر «ما بعد الميتافيزيقا؟» وأهم جواب توصل إليه هو أن ذلك ممكن، وخاصة إذا وظفت مبادىء وأسس وطرق بحث الفينومينولوجيا الواقعية في هذا الميدان. وقد خصص صفحات بكاملها لكي يعرف بهذا الاتجاه الفلسفي الجديد، والأسباب التي أدت إلى ظهوره واختيار موضوعه.

وخصص بعد ذلك مقدمة طويلة تحدث فيها عن البدايات التاريخية للبرهان

الأنطولوجي، وعن أسباب ضرورة إعادة بنائه فينومينولوجيًا. وقد ركز في الباب الأول، المكون من جزأين، على نقطتين أساسيتين: تناول في الأولى منهما البرهان الأنطولوجي في شكله الأنسليمي، والشروط الأربعة لصحته. بينما تناول في النقطة الثانية المجموعة الأولى من الاعتراضات ضد هذا البرهان الذي يتخذ من «الجوهر الإلهي الضروري نقطة بداية له». ويختم هذا الباب بمساهمة كل من دون سكوتوس ولايبنتز فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله.

أما في الباب الثاني، المكون من ثلاثة أجزاء، فإنه يعرض نقط ضعف عرض أنسليم لنقطة منطلقه في برهانه، أي من الجوهر الإلهي الموضوعي، مؤكدًا أن نصوصه في هذا الإطار غير واضحة. ويستعرض بعد ذلك تطوير بونافانتورا لهذا البرهان، قبل أن يعترض على تأويله له. كما أنه يتطرق في الجزء الأخير من هذا الباب إلى التأسيس الديكارتي العميق لهذا البرهان، وكذا القضاء عليه بإقحامه في دائرة مغلقة، وتأكيده على خلق «الحقائق الأبدية» من طرف الله.

ويعتبر الباب الثالث أطول باب في الكتاب، وقد قسمه بدوره إلى أربعة أجزاء: عالج في الأول منها إشكالية ما إذا كان البرهان الأنطولوجي على وجود الله معرفة عقلية لهذا الأخير، أو فقط تأويل للغة وللتجارب الدينية. واستعرض في الجزء الثاني إمكان التعرف على عدم تناقض الجوهر الإلهي والضرورة المطلقة لهذا الجوهر. وقد تطرق في هذا الجزء كذلك إلى البرهان الكوسمولوجي ـ العرضي، واعتراض طوماس الأكويني على البرهان الأنطولوجي. وحاول في الجزء الثالث من هذا الباب أن يجيب عن سؤال: «هل من الممكن أن الإنسان هو الذي خلق الله؟». أخيرًا، وفي الجزء الرابع، تحدث عن المعرفة الوجودية ومواضيعها وأصنافها وعلاقتها بالبرهان الأنطولوجي، ومدى مساهمتها في بناء هذا الأخير.

وخصص الباب الرابع للحديث عن الوجود الواقعي الضروري كصفة من صفات الجوهر الإلهي، معترضًا على الشرط الأساسي الثالث للبرهان الأنسليمي، ومستعرضًا كلًّا من اعتراضات كانط وفيندلي ودفيد هيوم على البرهان الأنطولوجي، لكي ينتهي بدحضها ودحض المقدمات الأولى لما يسمى بالبرهان الأنطولوجي «للإلحاد» التي نجدها عند هيوم، هوسرل وآخرين.

ويتعرض في الباب الخامس إلى المسار والتطور الذي عرفه تعريف الله من تعريف كلاسيكي إلى تعريف شخصاني. ومن بين أهم نقط هذا الجزء هناك الاعتراض على الشكل الكلاسيكي للبرهان الأنطولوجي عند أنسليم عن طريق لاهوت الصيرورة وتعريفها الكلاسيكي الجديد لله، إلى جانب أجوبة عن

الاعتراضات ضد الفرضية الأساسية الرابعة للبرهان الأنطولوجي، وعلى اعتراضات أخرى، منها على وجه الخصوص اعتراضات مالكولم ضد هذا البرهان.

وفي الباب السادس والأخير يتناول إشكالية المنطق والميتافيزيقا في البرهان الأنطولوجي، محاولًا تبيان الأسس المنطقية التي انطلق منها هذا الأخير، واستعراض مختلف الاتجاهات المنطقية الموجودة، ليخلص إلى كون البرهان الأنطولوجي ليس أساسًا مشكلًا للمنطقي، بل إنه مشكل ميتافيزيقي محض.

وقبل ختم الكتاب يدلي بملاحظات عامة حول نواة البرهان الأنطولوجي، ليؤكد من جديد على بساطته وتعقيده في الوقت نفسه، مستعينًا ببعض نصوص بونافانتورا.

وينهي الكتاب بإلقاء نظرة على الكتاب الثاني الذي خصصه سايفرت للبرهان الأنطولوجي، كتتمة لكتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله»، فاتحًا الأفق على مسارب بحث جديدة في هذا البرهان.

مقدمة المؤلف للقارئ العربي

لقد تفاجأت إيجابيًا عندما أخبرني الدكتور حميد لشهب بأنه يرغب في ترجمة كتابي «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» إلى العربية. وعندما ذكر لي الأسباب التي دفعته للاهتمام بهذا المؤلف، أصبح واضحًا لي البعد العالمي للفلسفة، الذي يجمع كل الذين يبحثون عن الحقيقة. وما أعجبني في كل هذا هو أنه يومن بأن «الفينومينولوجيا الواقعية»، التي خصصت لها كل أعمالي وطورتها واعتنيت بها عناية خاصة في المعهد العالمي للفلسفة في إمارة الليكتنشطاين، قد تكون همزة وصل بين المفكّرين العرب والمفكّرين الأوروبيين الغربيين. لكن ما أدهشني هو اختياره لهذا الكتاب بالضبط. فقد كان من الممكن أن يختار كتابًا آخر لي كالكتب التي خصصت لطبيعة المعرفة أو لإشكالية الجسم والروح أو للأخلاق وللشخص، التي من الممكن أن تكون مناسبة لإيجاد أساس حوار فلسفي بين المفكّر المسيحي والمفكّر المسلم، عوض مؤلف حول المعرفة الفلسفية لله. ذلك أنه وحتى وإن كان كل من الإسلام والمسيحية واليهودية يؤمنون بإله واحد، فإن إيمان المسلم بـ«الله الوحيد» مختلف تمامًا عن إيمان المسيحي الذي يؤمن مثلًا بالله الوحيد في ثلاثة أشخاص[1]. ولم يستثن الإسلام المسيحيين فقط، بل إنه تطرق إلى اليهود كذلك[2]. من هنا فإنه من المحتمل أن القارىء العربي سوف لن يهتم بفلسفة مسيحي حول الله أو بفلسفة أي أوروبي غربي حول الموضوع نفسه.

لكن بعد تفكير طويل وعميق اتضح لي أن مثل هذه الأحكام المسبقة غير صحيحة. فالفينومينولوجيا الواقعية المعتمدة في هذا الكتاب ليست نتاج الإيمان المسيحي أو أي إيمان آخر. إنها فلسفة محضة، تحاول تأسيس الحقيقة بمساعدة العقل. والعقل هو أعدل قسمة بين الناس. وبهذا فإن قوة «مدرسة فلسفية» ما، تريد فهم العالم والأشياء كما هي معطاة لنا بالفعل، لا تفاجىء؛ ومن شأنها أن توفر الظروف الملائمة لحوار أناس مختلفين ثقافيًا ودينيًا وحضاريًا. والفينومينولوجيا

(1) سورة النساء، الآية 171 وما بعدها.

(2) ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾، [سورة التوبة، الآية 30].

الواقعية ليست في الواقع مدرسة فلسفية ما، ولا تطور نسق فلسفيّ يعتمد فقط على المصطلحات الغربية، وليست كذلك اتجاهًا تاريخانيًا في الفلسفة، يظل وفيًا «لتراثه». إن مبدأ الفينومينولوجيا الواقعية يكمن في كونها فلسفة تتخذ من حب الحقيقة منطلقًا لها، وتركز بحثها في عالم الفلسفة على الانطلاق غير المشروط من التجربة ومن الأشياء المعطاة فيها، عن طريق ما هو مقسوم بتساو بين الناس. ولا يتعلق الأمر في الفلسفة بطبيعة الحال بوصف فعلي للتجارب ولا للأحداث التاريخية، حيث نجد المعرفة والحب والعلم إلخ، لكن الأمر يتعلق فيها بتجربة خاصة تضيء الجوهر الحقيقي للأشياء لكي تصل إلى الحقيقة الفينومينولوجية لهذه الأشياء[1]. وهذا الجوهر الحقيقي للشيء في متناول كل الناس في تجربة الشيء، كما أنه معطى لكل واحد، لكنه يوجد في حقيقته وفي ضرورته الداخلية إلى حد ما «فوق الأشياء الواقعية»، ونجد هذا بالخصوص في الأخلاق.

يشكل هذا النوع من الفلسفة الواقعية التي ترجع للمعطى في ذاته، الموجود «فوق الوقائع الفعلية التجريبية»، تجربة وجودية كونية تربط بين كل الناس، ويتأسس كما سنرى على وجود الشيء. إنه يحاول كشف وتحليل المعطيات المعروفة عند كل إنسان والمعطاة لعقله، في استقلال تام عن معتقده، حتى وإن لم يكن الأمر يتعلق بالمعطيات الإمبريقية فقط، بل حتى في الحالات التي يكون فيها الأمر يتعلق بالمثل التي نجدها في غالب الأحيان في الأخلاق. هذه المثل التي لا تكون في غالب الأحيان ممكنة التطبيق، ولا تكون قوانينها الداخلية تؤثر على الواقع الفعلي. وهذه الفلسفة المؤسسة على الحقيقة المعطاة للشيء في ذاته، تمتلك، أكثر من أي نسق فلسفي غربي، عددًا لا يحصى من نقط الالتقاء بينها وبين تجربة أناس آخرين، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين. إن الفلسفة ليست دينًا، إنها تخصص يبحث في المعطيات الموجودة منذ الأبد في التجربة الإنسانية. ونلمس هذا بالفعل عندما نتذكر كون الفلسفة ليست «مسلمة» وليست «مسيحية»، ولا يمكن أن تكون فقط هذا أو ذاك، لأن تاريخ الفلسفة يؤكد بأن هناك تأثيرًا متبادلًا بين كبار الفلاسفة المسلمين وبين الفلاسفة الغربيين[2].

---

(1) انظر كذلك:
Max Scheler, «**Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens**», in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Vom Ewigen im Menschen, 5. Aufl. (Bern/Mnchen Francke, 1968), Bd. 5, S. 69-99.

(2) لقد كان لكتابات فلاسفة مسلمين كابن سينا مثلًا (930 ـ 1037) في مؤلفه: «كتاب الشفا» تأثير كبير في الفلسفة المدرسية المسيحية، كما أن مؤلفاته تقدم نوعًا من التركيب بين المدارس الغربية الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. ونجد نقدًا لاذعًا لفكرة ابن سينا، المتعلقة بالخلق غير المباشر، عند الغزالي (1058 ـ 1111) الذي ألف من بين ما ألفه: «إحياء علوم =

أ. فيما يتعلق بجوهر الفينومينولوجيا بصفة عامة وبجوهر الفينومينولوجيا الواقعية بصفة خاصة

إذا تأملنا تاريخيًا علاقة الفينومينولوجيا الواقعية بالعالم العربي والإسلامي، فإننا نجد أن ماكس شيلر، من الممثلين المهمين الأوائل لهذا الاتجاه، كان قد أثار اهتمام العرب والمسلمين إبان نشر كتابه: «الشكلانية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية» (1913)، بحيث إنه استدعي إلى جامعة القاهرة[1].

لكن ما هي «الفينومينولوجيا الواقعية»؟ وأي مكان تحتله في القرن العشرين؟ إن فلسفة «الفينومينولوجيا الواقعية» هي حديثة وقديمة في الوقت نفسه. ذلك أنه بإمكان المرء أن يكتشف في الفكر الكلاسيكي الكثير من الشذرات التي تشير إلى وجود هذا الاتجاه، ولم تتطور طريقة نسقية للبحث إلا مع بداية القرن العشرين[2].

وعلى الرغم من أن «الفينومينولوجيا الواقعية» مدينة بالكثير إلى مؤسس الفينومينولوجيا العامة، إدموند هوسرل، إلا أنها تعتبر مغايرة للفينومينولوجيا الذاتية للقرن العشرين ولكل الإرث الفلسفي الأوروبي القديم والوسيط.

= الدين» و«مقاصد الشريعة». وينتقد في كتابه: «تهافت الفلاسفة» كل فلسفة ترجع إرادة الله إلى خلقه العالم. ورفض عرضية العالم المخلوق التي نجدها عند ابن سينا، وأزلية القوانين الطبيعية وأزلية العالم قد رفضت من طرف الغزالي، كما انتقدت من طرف طوماس الأكويني. لقد أثر كل من ابن سينا وابن رشد والغزالي كثيرًا في الفلسفة المدرسية الغربية. ونلمس هذا التأثير بالخصوص عند طوماس الأكويني الذي ذكر أكثر من خمس مئة مرة ابن سينا، وأكثر من مئة وعشرين مرة ابن رشد، على أن له مواقف نقدية منهما. انظر في هذا الإطار:
Max Horten (Hg.), **Avicennas Buch der Genesung der Seele** (1907-09), ders., Die Metaphysik des Avicenna (1907).
وعلى الرغم من أن ابن رشد (1126 ـ 1198) قد قام بالتمييز بين تعاليم القرآن وفلسفة أرسطو، إلا أنه أول أرسطو بطريقة غسل فلسفته من كل الأفكار المسيحية والمسلمة، وقد أجاب عن هذا طوماس الأكويني.

(1) انظر ديتريش فون هلدبراند: «مذكرات»، غير منشورة، موجودة في أرشيف الأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين.

(2) انظر في هذا الإطار مثلًا:
Ludger Hoelscher, **Die Realitt des Geistes**. Eine Darstellung und phnomenologische Neubegrndung der Argumente Augustins fr die geistige Substantialitt der Seele (Heidelberg: Universittsverlag C. Winter, 1999); Kateryna Fedoryka, «Certitude and Contuition. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge», in **Aletheia** VI (1993/94), S. 163-197.
انظر كذلك كتابنا بالإيطالية: **أفلاطون والفينومينولوجيا الواقعية**.

يمكننا أن نضيف ما يلي: نلاحظ بأن نوعًا من الإيمان ذا أسس فلسفية قد تحقق في الميدان الفلسفي المعاصر، ودون هذه الأسس لا يمكن تحقيق فهم نظري للأديان التوحيدية المختلفة؛ لكننا نلاحظ في الوقت نفسه أن هذه الأسس توجد حاليًا في أزمة. ومرد هذا إلى أن الكثير من الأشياء قد وضعت موضع تساؤل في الفلسفة المعاصرة، كالتساؤل المطروح حول مفهوم الحقيقة بصفة عامة، وحول إمكان فهم الإنسان لمواضيع ميتافيزيقية بعينها، وعلى رأسها حقيقة الله. ولم يكتف معظم المفكّرين المعاصرين بوضع مثل هذه الأشياء موضع تساؤل، بل إنهم شكّكوا فيها أيضًا. وبهذا يمكن القول إن محاولة تعويض الدين بأشياء أخرى لا توجد في المسيحية فقط، بل وكذلك في الإسلام وفي اليهودية. وعلى الرغم من كل هذا، فإننا نرى، نظرًا لوجود عدد كبير من المسلمين في أوروبا، أن الوقت قد حان، وأن الظروف ملائمة أحسن من «العصر الذهبي» في الأندلس للحوار بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة المسلمين، لأن هناك الكثير من الأسس المشتركة بين الفلسفة المسيحية والفلسفة المسلمة.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن الفينومينولوجيا الواقعية هي الفلسفة الغربية الوحيدة للقرن العشرين التي بإمكانها أن تجد نقط الالتقاء بين التراث الإسلامي ـ المسيحي، ليس فقط لأنه بإمكانها أن تجد الطريق الذي يمكن من تأسيس قيم أخلاقية موضوعية، ومعرفة الجوهر العقلي للروح الإنسانية، والقوانين الموضوعية للمنطق إلخ، لكن لأنها من بين التخصصات القليلة التي بإمكانها الرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية للمساهمة في بناء ميتافيزيقيا ومعرفة إلهية.

والخاصية الأساسية بالفينومينولوجيا الواقعية هي أنها تؤكد أن المعرفة الميتافيزيقية الصحيحة للكائن لا يمكن أن تقوم إلا عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار مبدأ المبادىء الفينومينولوجية، أي الانطلاق من الأشياء في ذاتها. وقد عبّر هوسرل عن هذا كالهدف الوحيد للفلسفة الفينومينولوجية في قوله: «كفى من النظريات المقلوبة. إن مبدأ كل المبادىء هو أن كل مشاهدة أصيلة هي مصدر صحيح للمعرفة، وأنه يجب أخذ كل ما يقدم لنا عن طريق حدسنا الأصيل (يعني في الحقيقة المجسدة لهذا الحدس)، عوض ما يوجد. ولا يمكن لأية نظرية أن تقودنا إلى الخطأ، في القمطرات (الحدود) التي يوجد فيها هذا الحدس. لنلاحظ إذن أن كل (محاجة غير مباشرة) لا يمكنها أن تجد حقيقتها إلا في معطياتها الأصيلة»[1].

---

(1) Edmund Husserl, **Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie** I, ed. Karl Schuhmann. Husserliana, vol. III/1; I. Buch, text of 1.-3. edn, 1. Buch, 1. Abschnitt, Ch. 24.

عبّر غوتي قبله عن مثل هذا البرنامج الفلسفي الفينومينولوجي عندما قال: «إن أعلى ما يصبو إليه الإنسان، ... هو كل ما يدهش، وعندما يفترض أن الظاهرة الأصلية توجد في هذا الشيء المدهش، يصبح سعيدًا. لا يسمح له بشيء أعلى ولا يجب عليه أن يبحث أكثر من هذا، هنا إذن الحدود. في العادة لا يكتفي الإنسان بهذا، لكنه يذهب إلى أكثر من هذا، وبهذا فإنه يشبه الأطفال، الذين عندما يرون أنفسهم في المرآة، يبحثون بسرعة عما يوجد وراء هذه المرآة»[1]. ويضيف: «لا بدّ أن يجد المرء منهجية تطابق الملاحظة، ولا بدّ أن يسهر لكي تصبح هذه الملاحظة مفاهيم، وأن تتحول هذه المفاهيم إلى كلمات، والانطلاق من هذه الكلمات كما لو كانت معطيات»[2].

على الرغم من أن الفينومينولوجيا تنطلق نظريًا على الأقل من المبدأ الأساسي، الذي سماه هوسرل: «مبدأ المبادىء»، فإن التطبيق الفعلي والفهم الطرقي الواقعي لهذه الفلسفة، التي أصبحت منذ 1905 مثالية متعالية، وتحولت من

---

(1) Johann Wolfgang von Goethe, **Goethes Gesprche mit Eckermann** (Leibzig: Insel-Verlag, 1921) S. 448.

انظر كذلك:

J. W. von Goethe, Zur Farbenlehre, Didaktischer Theil. Der Farbenlehre, polemischer Theil. Geschichte der Farbenlehre. Nachtraege zur Farbenlehre. Johann Wolfgang von Goethe, Saemmtliche Werke in 40 Baenden (Stuttgart and Tuebingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1840), vls 37-40. **Farbenlehre**, II. Abtheilung, Nr. 177, **Bd**. 37, **S**. 68.

انظر كذلك: **Gespraeche mit Eckermann,** و **Farbenlehre**, ebd. Nr. 177, **Bd**. 37, **S**. 68 **ebd., S. 639**

«إن قبول ظاهرة أولية، ومعرفتها في حقيقتها العليا وفي كيفية عملها، يتطلب عقلًا منتجًا، يمكنه الوصول إلى ذلك، وهذا العقل لا يوجد إلا قليلًا».

انظر المرجع السابق كذلك، (ص432، 514، 567، 591).

انظر كذلك: **Farbenlehre**, ebd., Einleitung, **Bd**. 37, **S**. 9.

«إنني أعتقد أننا مدينون للفلاسفة، لأننا نتابع الظاهر إلى جذورها، إلى المكان الذي يتمظهرون فيه ويوجدون فيه، بحيث لا يمكن شرحها أكثر بعد ذلك...».

Farbenlehre, ebd, Nr. 177, **Bd**. 37, **S**. 68. Auch Farbenlehre, ebd., **Bd**. 37, Nr. 752, S. 246, sowie ebd., 742, S. 246: «Sie verwandeln das Ledendige in ein Todtes» Ebd. 754, S. 247:

«كم من مرة يغطى المبدئي بما يستخلص منه، ويعتم عوض أن ينور»، المرجع السابق نفسه، المجلد 40، ص 423 ـ 425.

انظر كذلك:

Hans Leisegang, Goethes Denken (Leipzig: Felix Meiner, 1932), S. 157-159; 168 f.

(2) انظر:

Goethe, Farbenlehre, ebd., V. Abtheilung, Nr. 716, 720, **Bd**. 37, S.232-233. Ebd., Nr. 175, **Bd**. 37, S. 67. Farbenlehre, ebd., Nr. 175, **Bd**. 37, S. 67.

الموضوعية التي تأسست عليها إلى ذاتية، لم يتحققا بالفعل. ولم يصل هوسرل إلى الهدف الذي توخاه من «مبدأ المبادىء»، عن طريق منهجية ملموسة، تقود إلى الأشياء في ذاتها؛ والتي وصفها هوسرل بدقة. أما أسباب هذا التعثر فإنها كثيرة جدًّا، ذكر هوسرل نفسه الكثير منها.

ب. الفينومينولوجيا الواقعية كتتمة لبدايات الفينومينولوجيا وكتصحيح للضعف المتأخر لفينومينولوجية هوسرل، المتمثل في الذاتية والظاهراتية، اللتين تؤثران سلبًا في كل معرفة إلهية، وتقود إلى «موت الله»

في التحليل الأول الذي قام به هوسرل فيما يتعلق بالأشياء ذاتها، والذي ركزه على «المعطيات الخالصة»، أكد أن ما هو معطى للإنسان هو فقط المعطيات الواضحة للوعي (الفعل الذي يستعمله الفكر من أجل الوصول إلى موضوع ما). ولا يمكنه الوصول إلى مواضيع المعرفة إلا إذا كانت «معطيات جوهرية». ولهذا السبب يجب ترك كل نشاط أنطولوجي وميتافيزيقي جانبًا، يعني كل ما يخرج عن نطاق الوعي الإنساني. وهكذا فإن الإنسان، الذي لا يصل إلى نظرة فلسفية كونية، والذي يكون مضطرًّا للاقتصار على ما هو معروف علميًّا، لا يمكن أبدًا أن يتجاوز الشيء في ذاته[1]. ويؤكد هوسرل نوعًا من «التعالي الكامن»، المتضمن في كل وعي: «إن الوعي يحاول فهم مواضيع الوعي ولا يمكن اختزال الوعي أو الإدراك في الوعي. إن المنازل والأقزام التي نحلم بها، ليست أشكالًا وغير متضمنة في حياتنا الواعية ذاتها، إنها لا توجد في الجانب الذاتي، لكنها توجد وجهًا لوجه مع الوعي كمعطيات لنا وعي عنها».

---

(1) انظر:
Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», in: Edmund Husserl, Aufsaetze und Vortraege (1911-1921), Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Husserliana Bd. XXV (Dordrecht/ Boston/ Lancaster: M. Nijhoff, 1987), S. 3-62.

انظر كذلك:

Josef Seifert, «Phaenomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phaenomenologischen Methode-in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen ueber die Philosophie als strenge Wissenschaft», in: «Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen (tschechisch-deutsch), poeklad, uvod a bibliografi Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Koestanska akademie Oim, svacek, edice Studium, 1998), S. 14-50; auch auf russisch "Philosophy as a rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method - in Critical Dialogue with Edmund Husserl's Ideas about Philosophy as a Rigorous Science", Logos 10 9 (1997), 54-76.

من أجل فتح المجال للميتافيزيقا وللمعرفة الموضوعية لحقيقة الشيء في ذاته، لا بدّ من الرجوع إلى تعال آخر أعم، سماه هوسرل: «التعالي المتعالي»، هذا التعالي الذي نفاه ورفضه[1]. يجب أن تكون الأشياء في ذاتها والقوانين الوجودية التي تطبق على كل عالم حقيقي وممكن وعلى الكائن ذاته، عاقلة، وإلا فإن الميتافيزيقا ستكون مستحيلة. وفي الوقت الذي أكد فيه هوسرل هذا في كتابه: «بحوث منطقية» واعترف بالقوانين الوجودية الصحيحة في ذاتها، بغضّ النظر عن الذي توصل إليها: ملائكة، بشر أو آلهة[2]، فإنه انحرف عن هذا الموقف سنة 1905 عند دراسته لكتاب كانط: «نقد العقل الخالص»، ولم يعد يعترف إلا بالمعطيات الخالصة للوعي وبالأفعال الفلسفية التي تطابقها.

على العكس من هذا فإن الفينومينولوجيا الواقعية تحاول الذهاب إلى أبعد من البحوث المنطقية لهوسرل لتطبيقها على معرفة وجود الشيء في ذاته، الذي اعْتُقِدَ بأنه مفقود منذ كانط. ولا يجب فهم معرفة «الشيء في ذاته» من طرف «الفينومينولوجيا» كنفي لحدود المعرفة الإنسانية، بل يجب فهم هذه المعرفة بالمعنى الإنساني، على الرغم من عدم كمالها كمعرفة ضرورية لمعرفة الموجودات والقوانين الوجودية المؤسسة فيها وكذا معرفة وجود الأشياء التابعة للعقل الإنساني.

يحدد هوسرل، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، حدود الرجوع الفينومينولوجي للأشياء في ذاتها في إطار حدود تحليل الوعي (وتعاليه المضمر)

---

(1) انظر:
Edmund Husserl, Die Idee der Phaenomenologie (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950) Beilage II, S. 81-83.
«ما هو غير واضح هو علاقة المعرفة بالتعالي. متى يمكننا الوصول إلى الوضوح وأين؟ إذن، إذا كان جوهر هذه العلاقة معنى لنا، بحيث يمكننا رؤيتها، فإنه يكون بإمكاننا فهم إمكان المعرفة. بطبيعة الحال، يظهر أنه لا يمكن الوفاء بتحقيق هذا المطلب في كل المعارف المتعالية، وبهذا فإن المعرفة الترانستدنتالية مستحيلة».
انظر كذلك المرجع السابق لهوسرل، ص. 84: «إن كيفية فهم الكمونية مفهومة، بالطريقة نفسها التي يكون فيها التعالي غير مفهوم».

(2) Edmund Husserl, Logische Untersuchungen نص الطبعة الأولى والطبعة الثانية :Bd I Prolegomena zu einer reinen Logik, Hrsg. v. E. Holenstein, Husserliana, Bd. xviii (Den Haag: M. Nijhoff, 1975); Bd. II, 1: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1. Teil, Bd. II,2: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Erkenntnis, 2. Teil. Hrsg. v. U. Panzer,Husserliana, Bd. xix, 1 und Bd. xix, 2 (Den Haag: Nijhof, 1984), Prolegomena, Kap. 5ff, z.B. Kap. 7. Ch 36:
«كل ما هو صحيح هو مطلق، وهو كذلك صحيح «في ذاته». والحقيقة واحدة، سواء أكانت الأحكام المتعلقة بها آتية من طرف البشر أو غير البشر، الملائكة أو الآلهة...».

والمعطيات القصدية. كما أنه ينفي إمكان معرفة كائن ما يكون مستقلًا عن الذات ومتعاليًا عنها. ويمرّ هوسرل إلى الأطروحة التي يؤكد فيها بأنه يمكن معرفة كل معنى كوني/أرضي وكل كائن كوني، يؤسسان من طرف الوعي الإنساني ويكونان تابعان له بالضرورة[1]. وبهذه الخطوة يقحم الفلسفة الموضوعية التي انطلق منها في فلسفة ذاتية، التي طغت على الفلسفة الغربية منذ كانط وهيوم، كما يقول هوسرل نفسه في بحوث فلسفية[2].

لا بدّ أن نثير الانتباه في كلمتنا للقراء العرب هذه إلى أننا نجد الشيء نفسه في الفلسفة المسلمة، ونعني أن التقابل موجود كذلك بين موضوعية نظرية المعرفة التي تحدثنا عنها عند ابن سينا مثلًا أو الغزالي وبين الذاتية كما نجدها عند كانط وهوسرل فيما بعده، التي نلمسها عند ابن رشد كذلك. لقد اختار ابن رشد، عكس فلاسفة مسلمين آخرين، على الأقل في نصوص بعينها، موقفًا ذاتيًا راديكاليًا من مشكلة الخلق، هذا الموقف الذي تبناه هوسرل فيما بعد. ويتعلق الأمر هنا بالمثال المشهور للبوم لأرسطو. ذلك أن أرسطو يأخذ هذا الحيوان كمثال للحديث عن المعرفة الميتافيزيقية. فكما أن البوم لا يمكنه أن يرى نور الشمس، فإن هذا لا يعني ضعفًا في الشمس، لكنه يعني ضعفًا في قوة نظر البوم؛ وبهذا فإنه لا يمكننا كبشر، نظرًا لضعف عقلنا، أن نفهم بما فيه الكفاية المواضيع الميتافيزيقية السامية، وخاصة موضوع الله، على الرغم من أن هذه المواضيع

(1) انظر:
Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, hrsg. u. eingel. von S. Strasser, in: Husserliana: Gesammelte Werke E. Husserls, auf Grund des Nachlasses voeffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter der Leitung von H. L. Breda. (Den Haag, Nijhof 1950-1962), Bd. 1, 1950, Ch. 41:

انظر كذلك:
Jesef Seifert, «Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen. Die Aequivokationnen im Ausdruck 'transzendentales Ego' an der Basis jedes transzendentalen Idealismus». Salzburger Jahrbuch fr Philosophie XIV, 1970.

(2) هناك تحليل لهذا في الجزء السابع من بحوث منطقية: «Der Psychologismus als skeptischer Relativismus» ليس فقط لأن هوسرل يميز بين النسبية الشخصية والنسبية الخاصة، أو الأنتروبولوجية، التي ترجع المعرفة ليس للبشر الفرادى، بل لـ«النوع البشري»، بل لأنه يضيف ما يلي:
«إذا شككنا في الذاتية (النسبية الفرداتية)، وما إذا كان بالإمكان الدفاع عنها، فإن الفلسفة الجديدة تقترب على العكس من هذا من النسبية الخاصة، لتقترب بذلك أكثر من الأنتروبولوجيا، إلى درجة أنه لا يوجد هناك إلا مفكرون قليلون ممن نجوا من السقوط في أخطاء هذه التعاليم»، المرجع السابق نفسه لهوسرل، (ص. 116 و117).

عاقلة في ذاتها. ويرفض ابن رشد هذا المثال، ليؤكد أن عقلانية هذه المواضيع تكون دون ثمار إذا لم يكن بإمكاننا رؤيتها، تمامًا كعندما نفترض وضوح شيء ما لا يمكن لأي أحد أن يراه. ويعترض الأكويني على هذا بتأكيده أن ما هو معقلن في ذاته لا يجب بالضرورة أن يُرَى من طرف الإنسان، إضافة إلى أنه من الممكن للعقل الإنساني أن يكون جد شامل[1].

في مقابل هذا النوع من الذاتية تطور وتبرهن الفينومينولوجيا الواقعية، كما فعل هوسرل نفسه في بحوث منطقية، بأن كل أنواع المثالية والنسبية، لا تكون فقط خاطئة، بل تكون مبدئيًا متناقضة. ذلك أنه لا يمكن للمرء أن يرى الأشياء الصحيحة في ذاتها المعطاة للعقل دون شك، كأشياء خاطئة أو مستحيلة، أو كأشياء مؤسسة من طرف العقل الإنساني.

عندما يعترف المرء بتعالي الإنسان في المعرفة يكون من الممكن تقديم أساس ذي معنى للدين. ذلك أن الاعتراف بالله كإله خالق، أو بالمسيح، يفترض بالضرورة إمكانًا أساسيًا لمعرفة الموضوع المعروف، هذه المعرفة التي تمكن من فهم أن الأمر لا يتعلق في معرفتنا لله بموضوع ثقافي واضح، من نتاج الوعي الإنساني. وكل فلسفة تعتقد اختزال «الأشياء في ذاتها» في مواضيع شعورية للوعي لا يمكنها أن تتحدث إلا عن «الله كموضوع للوعي الإنساني»، وبهذا فإنها تنفي الأساس المشترك لكل الديانات التوحيدية.

إذا شرحت الحكم الضروري الخبري، الذي يسميه كانط الحكم التركيبي القبلي، كنتيجة لـ «تركيب متعالي» أو كتركيب عن طريق الموضوع، فإنني سآتيه في المعرفة التركيبية القبلية، كما عبر نيتشه بطريقة بارعة عن الموقف الكانطي، عندما

---

(1) propter quod et aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus verspertilionis nunquam potest videre lucem solis. quamvis averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo verspertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. quod tali ratione probat ibidem. quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

...

quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. etsi enim a nobis nunquam allae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Summa contra gentiles, lib. 3 cap. 4-5, N. 7-8.

اعتبر ذلك «خطأ لا يمكن دحضه»[1]. ويصحّ هذا بالخصوص عندما يضع المرء فكرة الله تحت هذا النوع من الأصل الذاتي. من هنا فإن الكمونية سواء في شكلها الكانطي أو في شكلها الهوسرلي المتأخر لا يمكن أن تقود إلا إلى الإلحاد. فالإله الذي لا يعيش إلا في الوعي الإنساني، هو في الحقيقة إله ميت. ووجود الله لا يمكن أن يكون إلا مستقلًا عن الوعي الإنساني، وما التسعة والتسعون اسمًا المعترف له بها في الإسلام و«الصفات السبع» التي حددها له الغزالي، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، إلا عربونًا واضحًا بأنه مستقل عن الوعي الإنساني. ولا يمكن للإنسان أن يتعرف على هذه الصفات الإلهية، سواء عن طريق الفلسفة أو عن طريق الإيمان، إلا إذا كان يتوفر على قدرة عالية من التجريد تسمح له بالذهاب إلى ما وراء الشيء في ذاته. وكل الصفات الإلهية المشار إليها أعلاه تفترض كون الله ليس فقط موضوعًا للوعي الإنساني المتعالي، بل تفترض وجود الله في ذاته[2]. لقد أوضحت الفينومينولوجيا الواقعية عدم صحة ضمور نظرية المعرفة، التي تحدد الإنسان في إطار عوالم المواضيع المضمرة، هذه العوالم التي لا تمتلك أي استقلال عن التفكير الإنساني[3].

ج. الفينومينولوجيا الواقعية كتجاوز لليقين الثاني لبعض الفينومينولوجيين: «الجوهرية» الخالصة

هناك «يقين» ثان، لم يُدافع عنه من طرف الفينومينولوجيين الذاتيين الأوائل فقط، بل وأيضًا من طرف فينومينولوجيين مرموقين كأدولف رايناخ مثلًا. ويتمثل هذا اليقين في شكل من أشكال «الجوهرية»، التي هاجمت بصفة خاصة الفلسفة الأرسطية ـ الأكوينية. وتتمظهر هذه الجوهرية في تلك المنهجية الفينومينولوجية الراديكالية

---

(1) نيتشه: **العلم الفرح**، الكتاب الثالث، 265: «ما هي حقائق الإنسان في آخر المطاف؟ ـ إنها الأخطاء التي لا يمكن دحضها للإنسان». المجلد2، ص 159.

(2) انظر في هذا الإطار:
Josef Seifert, What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by. G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997).

(3) انظر في هذا الإطار:
Adolf Reinach, «Ueber Phaenomenologie», in: Adolf Reinach, Saemtliche Werke, Bd. I, ebd., S. 531-550; Dietrich von Hildebrand, What is Philosophiy? 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London, Routledge, 1991); Josef Seifert, Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism (London: Routledge, 1987).

للحقبة الفينومينولوجية الأولى، التي تضع الوجود الواقعي بين قوسين وتختزل الظواهر في وجودها الخالص، لكي تصف وتحلل وجود هذه الظواهر من خلال هذا «الاختزال الأنطولوجي»، الذي كان يعتبر الطريقة الفينومينولوجية الوحيدة المعتمدة في الدراسات الفينومينولوجية. وبما أن هذه الفلسفة تغضّ النظر عن كل كائن وعن كل وجود، اللذين يشكلان الفرق الجوهري بين العالم الممكن والعالم الفعلي، فإنها تغضّ النظر كذلك عن كل حقيقة فعلية. وتعتبر معرفة هذا الفعل الوجودي مهمة جدًّا لكل فلسفة إلهية ولكل فلسفة تريد فهم العالم، كما أكد على ذلك طوماس الأكويني وابن سينا والغزالي. وعلى هذا الأساس فإن هذا النوع من الفينومينولوجيا الجوهرية يغضّ النظر عن بعد مهم جدًّا لـ«الأشياء ذاتها»، أي معنى الوجود هنا، بمعنى الوجود، وتمييزه عن الجوهر ومسألة العالم الموجود فعلًا ووجود الأشخاص الآخرين، وخاصة السؤال الجوهري المتعلق بوجود الله.

من هنا فإن الفينومينولوجيا الواقعية، كنتيجة منطقية للرجوع إلى «الأشياء ذاتها» ـ ليس فقط بسبب حوارها مع الفلسفة «الأكوينية الوجودية» التي انتقدت نسيان الكائن في «الجوهرية» الفينومينولوجية ـ قامت بتفكير عميق حول معنى الوجود وعدم اختزال الكائن في الوجود. ولم يكن بالإمكان دون هذا التفكير العميق تقديم الفلسفة الإلهية المتضمنة في هذا الكتاب[1].

د. «الفينومينولوجيا الواقعية» كـ«فينومينولوجيا نظرية» وكتجاوز لحكم مسبق ثالث للفينومينولوجيين الأوائل: «المعطى المجسد في ذاته»

من الضروري توسيع معنى مبدأ المبادىء وإعادة التفكير فيه من أجل إقامة ميتافيزيقا ومعرفة إلهيتين. إذا كان هذا المعطى المجسد في ذاته مفهومًا من خلال نموذج المشاهدة الحسية المباشرة أو من خلال نموذج المعطيات الفعلية، كالحب الشخصي والألم إلخ، فإن الطريقة الفينومينولوجية سوف لن تقودنا أبدًا إلى المعرفة

(1) انظر:
Josef Seifert, Sein und Wesen. Philosophie und Realistische Phaenomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie fr Philosophie im Frstentum Liechtenstein, (Hrsg./Ed.), Rocco Buttiglione and Josef Seifert, Band/Vol. 3 (Heidelberg: Universitaetsverlag, C. Winter, 1996).
انظر كذلك بحثنا:
Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of Phenomenological Realismand a Critical Investigation of «Existentialist Thomism», Aletheia I (1977), S. 17-157; I.2 (1977), S. 371-459.
وكذا الشكل الأولي لهذا العمل في الحوار الذي دار بين الفينومينولوجيين والطوماويين الوجوديين في جامعة دلاس، وهو نص موجود في المكتبة بالأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين.

الإلهية، لأن الله غير معطى مبدئيًا إلى معرفتنا. من هنا، ولكي تكون الطريقة الفينومينولوجية صالحة لمعرفة الوجود الإلهي المطلق عن طريق التشبيه، فإنه من الضروري معرفة كل شيء بطريقة غير مباشرة، كما وضحنا ذلك في هذا الكتاب وفي كتب أخرى، وكما وضح ذلك باحثون آخرون[1].

يمكن التعبير عن شكل «الحدس الميتافيزيقي»، الذي اعتبره جان لوك ماريون كالجانب المهم للإصلاح الضروري للمنهج الفينومينولوجي، هكذا: لا يمكن اعتبار مفهوم التجربة، كما هو الشأن في كتاب هايدغر: «الكينونة والزمن»، بمثابة المفهوم المباشر هنا والآن كظاهرة، وإقصاء كل الموجودات المعطاة الأخرى من عالم المعطيات[2]. ذلك أنه لا يمكن تأسيس معرفة ميتافيزيقية إلهية على مثل هذه الفينومينولوجيا المختزلة، لأن هذا التقليص لمفهوم المعطى سوف لن يطابق العمق الفعلي لهذا المفهوم. ومن أجل بناء معرفة فلسفية إلهية كما هي معطاة للعقل الإنساني، يكون من الضروري، إلى جانب كل المعطيات المباشرة، أن نأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات غير المباشرة وغير الكاملة. وبهذه الطريقة يمكننا مثلًا تأسيس ما أتى به الغزالي مثلًا[3] حول

---

(1) انظر:

Edith Stein, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2, Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986).

انظر كذلك:

Josef Seifert, Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica (Milano: Vita e Pensiero, 1989). Kap. 1-4, 7.

(2) انظر:

Martin Heidegger, Sein und Zeit, 10. Auflage, (Tbingen, Max Niemeyer Verlag, 1963).

انظر كذلك:

Josef Seifert, «Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein' - Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz (Hg.), Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe fr Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburstag (Regensburg: Habbel, 1970), S. 301-332.

(3) يقول الغزالي حول كلام الله: «من هنا فإنه يتكلم ويأمر ويمنع ويعد ويخيف بكلام أزلي قديم، ينتمي إلى جوهره... ويصل إلى قلب البشر». انظر القرآن، سورة 15، من الحزب 16 إلى الحزب 25. والسورة 19، حزب 95 و96. انظر كذلك أسماء الله الحسنى (1، 2، 29، 80). انظر كذلك:

John Henry Cardinal Newman, An Essa in Aid of a Grammar of assent (Westminster, Md.: Christian Classics Inc. 1973). Josef Seifert: Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung? (Salzburg: Universittsverlag A. Pustet, 1976).

الحقائق الأزلية للوجود الإلهي وحول تعالي الله عن الكائنات الدنيوية وأزليته وحضوره غير الجسدي ورؤيته لكل ما يرى ولا يُرى إلخ[1].

يظهر لنا بأن محاولات ما بعد الحداثة ومحاولة ماريون، التي لا تبتعد عن ليفيناس وديريدا، غير كافية لتأسيس جديد للطريقة الفينومينولوجية كأداة صالحة لميتافيزيقا التعالي. فقد انتقد ماريون عن حق سطحية واختزالية الطريقة الهوسرلية وطالب بإصلاحها؛ لكن هذا لا يكفي، لأن الحدس «غير النهائي» الذي أتى به ينفي الأنطولوجيا والميتافيزيقا ويفترض هدم هايدغر للاهوت الأنطولوجي، كما أنه يقدم أطروحة على «القضاء» على فكرة الله. وكل هذا أطروحات لا يمكنني أن أتفق معها. وعلى كل فإنه من الممكن تأويل فكر ماريون المعقد بطريقة أخرى، تتمثل في كونه «خرق الحدس» وجعله متعاليًا في أعلى فهم هوسرلي للكلمة. لقد طور ماريون فكرة مهمة تؤكد حضور موضوع المعرفة فوق ما يوجد في معطيات الحدس، كما طور فكرة «اختراق» الحدس. لكن فكرة «توسيع»[2] هذا الحدس، التي يقترحها، لا تكفي، على الرغم من أنها مهمة جدًا[3].

---

(1) انظر في هذا الإطار النصوص التي قدمناها للغزالي.

(2) «l'élargissement de l'intuition», Jean-Luc Marion, **Dieu sans l'Etre** (Paris: Communio/ Fayard, 1982), S. 90.

(3) Jean-Luc Marion, «La percée et l' elargissement. Contribution à l' interprétation des Recherches Logiques», **Philosophie** 2 (1983), 67-91.

وخاصة الصفحة 9 وما بعدها، على كل حال هذا هو التعالي الذي أعنيه في المعنى الذي يستعمله هيلدبراند في كتابه: ما هي الفلسفة؟ الطبعة الثالثة مع تقديم جديد ليوسف سايفرت (لندن: لروتليج، 1991). وهذا يعني أن هذا التعالي لا يتطلب مغادرة الحدس، بل يعني المطالبة بأهميته الترانسندنتالية وتوسيع فهمه، لكي يتضمن كذلك البعد الاحتمالي للمعرفة، والذي يحاول ماريون تجنبه على ما يظهر. انظر:

Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wharheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis (Salzburg: A. Pustet, 19760 und ders., Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism (London: Routledge, 1987).

فيما يتعلق بموقف ماريون انظر:

Dieu sans l'Etre (Paris: Communio/Fayard, 1982).

انظر كذلك النقد الذي قدمته كارول تارنوفسكي لكتاب ماريون هذا في:

«Dieu après la Métaphysique?», Kwartalnik Filozof (1996), 24 (1), 31-47.

ترفض تارنوفسكي، ومعها الحق، فكرة كون فلسفة ما بعد الميتافيزيقا، والتي تتأسس على «موت الله»، تقود إلى تجديد الفلسفة الإلهية. انظر كذلك:

Jean-Luc Marion, **God Without Being,** Thomas A. Carlson (trans), (Chicago: Univ of Chicago Press 19919); ders., **L'idole et la distance** (Paris: PUF, 1977); ders., «**The Idea of God**» in: Daniel Garber (Ed), The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (New York: Cambridge Univ Pr, 1998); ders., «**The End of the End of Metaphysics**», Epoche (1994), 2 (2), 1-22.

لا يمكننا الاتفاق مع الذاتية الهايدغرية ومع ما أتى به ماريون للأسباب المعرفية النظرية الأساسية التي ذكرناها في هذا المؤلف وفي مؤلفات أخرى[1]. وعلى الرغم من هذا النقد الضروري لماريون، فإنه لا يجب نسيان أنه قدم نقدًا مفيدًا لهوسرل. ويعد توسيع مفهوم الحدس الذي نادى إليه من الإشكاليات الأساسية في الفينومينولوجيا الواقعية.

هـ. «الفينومينولوجيا الواقعية» كفلسفة حوار بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة المسلمين

يمكن أن نفهم على ضوء كل ما سبق اهتمام المفكّر العربي والمسلم بـ«الفينومينولوجيا الواقعية». فعندما نتذكر أن معتنقي الإسلام لم يجدوا في الفلسفة الغربية ضالتهم، لأن الأسس التي تنبني عليها هذه الفلسفة بعيدة كل البعد عن الأسس الأخلاقية والروحية التي ينبني عليها الإسلام من جهة، ولأن هذه الفلسفة تعمل على إقبار أسس عقيدتهم وأخلاقهم من جهة أخرى. وعندما نتذكر كذلك أن النسق المفاهيمي الغربي لم يعمل على إيجاد أية نقط للالتقاء بالمسلمين، فإننا نفهم بطبيعة الحال أن أسس الحوار بين الفلاسفة الغربيين والفلاسفة المسلمين لم تكتمل، أو لم تقم بعد. وإذا كانت الفلسفة ـ وهذا مطلب أساسي في الفينومينولوجيا ـ تتميز بارتباطها بالأشياء، وإذا لم يكن قانونها الأساسي هو تركيزها على التيارات الغربية، بل على الظاهرة في ذاتها: الحب، الموت، الصحة والمرض، العدالة، العفو، الشكر، الكائن، القوانين المنطقية إلخ ـ، فإنه لن يكون مدهشًا أن تكون مثل هذه الفلسفة أساس حوار حقيقي. ذلك أنه إذا كانت كل شعوب المعمور قد اكتشفت حقائق بعينها كأساس للحياة البشرية، فإن هذه الأسس ستكون إذن صالحة بالنسبة للمسيحيين وللمسلمين أيضًا. وليس هناك أي دين يمكنه أن يقف ضد الحقائق والمعطيات التي تشكل أساس المعارف والتجارب الإنسانية، التي بدونهما لا يمكن

---

(1) باستثناء:
Josef Seifert, «Die verschiedenen Bedeutungen von Sein - Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz, Hg., Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe fr Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburstag (Regensburg: Habbel, 1970), S. 301-332.

انظر كذلك فيما يتعلق بنقد أطروحات ماريون:
Jean-Yves Lacoste, **«Penser à Dieu en l' aimante philosophie et théologie de J L Marion»**. Arch Phil (Ap-Je 1987), 50, 245-270, James K. A. Smith, **«Respect and Donation. A Critique of Marion's Critique of Husserl»**, Amer Cath Phil Quart (Fall 1997), 71 (4), 523-538.

لأي دين ولأي مجتمع أن يقوم، ومن بين هذه المعارف والتجارب هناك حقوق الإنسان والمبادىء الأساسية للأخلاق.

للحوار المؤسس على تجربة الأشياء ذاتها وعلى الحقيقة، والذي ينادي بوحدة الحياة الإنسانية، في أوروبا المعاصرة أهمية دينية وسياسية كبيرة. إنه حوار وسبيل للتفاهم بين كل البشر في أوروبا وبين المفكّرين المسيحيين والمسلمين، لأنه حوار لا يتأسس على القناعات الدينية المختلفة، بل على القيم والحقائق والأشياء في ذاتها المعترف بها من طرف المسلم والمسيحي.

إلى جانب كل الطرق غير المباحة (العديد من السلوكات من قبيل الحروب الدينية وفرض الدخول في هذا الدين أو ذاك) هناك طرق مباحة وقانونية تمكن الأشخاص الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة التواصل فيما بينهم، كتبادل تجاربهم العقائدية، وإقناع الآخرين بصحة دينهم، أو بالاتفاق على معارف مشتركة وتتبع أهداف مشتركة. وتكمن مسؤولية الفيلسوف من أجل الحوار بين المسيحية والإسلام في الميدان الأخير هذا.

إن الفلسفة مطالبة بلعب الدور المهم الذي يجب عليها أن تلعبه في الحوار بين المنتمين إلى ديانات مختلفة. ذلك أن الفلسفة تتأسس على العقل وعلى المسائل العقلية كما هي معطاة للناس في مختلف الديانات وكما هي مفترضة في الديانات المختلفة. بالإضافة إلى أن هناك علاقة حميمة بين الدين والفلسفة في الديانات التوحيدية، بحيث إن هذه الأخيرة تقترح، إلى جانب الكثير من المعطيات الفلسفية الأخرى، الكثير من المعارف المتعلقة بالله وبالإنسان؛ وبالتالي فإننا نجد فيها الكثير من نقط الالتقاء أكثر منه في الديانات الأخرى. وهكذا فإنه يجب على الفلسفة، وعلى الفلسفة الفينومينولوجية بالخصوص، أن تقوم بنقل هذا الأساس المشترك من أجل حوار مفيد ومتوازن إلى مستوى الوعي. وتعتقد الفينومينولوجيا الواقعية ـ عكس ما ذهب إليه هوسرل ـ بأن اهتمامها بالدين لا يتناقض ومبدأ المبادىء الفينومينولوجية، أي «الرجوع إلى الأشياء ذاتها». لكن لا يجب أن يقود هذا التأكيد إلى استنتاج أن الفينومينولوجيا الواقعية سوف تعوض فلسفة الدين، لأن الهدف الذي تأسست من أجله ليس هو هدف فلسفة اللاهوت[1].

بالنظر إلى الأسس الفلسفية للدين التي يشترك فيها الإسلام واليهودية والمسيحية (كموضوعية الحقيقة والقيم الأخلاقية) وبالنظر إلى الأسس التي تفرقها

(1) لا بدّ كذلك من دراسة الحقيقة الدينية دراسة وافية، لأنها سبيل آخر للحوار.

(كفكرة القدر التي يؤمن بها بعض المسلمين والكلفانيين عندنا)[1]، فإن هناك الكثير من النقط التي تساعد من أجل حوار مثمر بين المسيحية والإسلام.

وعلى الرغم من الحروب الدينية بين الإسلام والمسيحية، ابتداء من معركة بواتيي Poitier سنة 732 ميلادية إلى معركة أبواب فيينا سنة 1683 ميلادية، فقد عرف الماضي لحظات منيرة للحوار بينهما، وخاصة في الميدان الفلسفي. يكفي التذكير هنا بأن العصر الوسيط وعصر النهضة الأوروبيين، كما يشهد على ذلك تاريخ وفن الأندلس، قد عرفا تعايشًا سلميًّا فريدًا من نوعه بين الإسلام واليهودية والمسيحية. ويكفي التذكير كذلك بأن أشهر المفكّرين المسيحيين لذاك الوقت - كطوماس الأكويني مثلًا -، على الرغم من كل الانتقادات التي وجهها للإسلام ولليهودية - كانوا يكنون أكبر تقدير للفلاسفة المسلمين كابن سينا وغيره. وليتذكر المرء كذلك لقاء القديس فرانسيسكو مع الخليفة المسلم في عصره، أو كتابات لايبنتز فيما يتعلق بالسلم بين الديانات. ولا يجب أن ننسى كذلك القنطرة التي تجمع بين الفلاسفة المسلمين وبين الفلاسفة المسيحيين عن طريق الأرسطية في العصر الوسيط.

هكذا إذن فإننا لا نجد في تاريخ المسلمين والمسيحيين الحروب والاقتتال والاعتقالات فقط، لكن أيضًا لحظات منيرة من الحوار السلمي والبحث المشترك عن حقيقة الحرية الدينية على مبادىء حقوق الإنسان والاحترام المتبادل لمعتقدات الطرف الآخر ومحاولة بناء ثقافة متعددة. والملاحظ هو أن الإسلام لم يجد في الفلسفة الغربية المعاصرة المحاور الكفؤ الذي يعترف به ويحترم مبادئه وأخلاقياته ومعتقداته، ولعل مرد هذا إلى أن ما طغى على الفلسفة الغربية منذ قرون هو طغيان الجانب الذي لا يعترف للدين بأي دور. أي الجانب الذي يقصي الدين، أو على الأقل يحاول ذلك. وهذا ما يدفع بالكثير من المفكّرين المسلمين، نظرًا لما يلاحظونه من أزمة في الفلسفة الغربية، اعتبار الفكر الغربي قد وصل إلى النفق المسدود.

أما النقطة المهمة الثانية، التي تفرض حوارًا بناء بين الإسلام والمسيحية، فإنها تتمثل في كون الإسلام قد يصبح في السنين القادمة الديانة الرئيسة في بعض الدول الأوروبية، نظرًا لارتفاع عدد المسلمين المقيمين في هذه الأخيرة، ونظرًا لكون العائلات المسلمة هي عائلات خصبة بالمقارنة مع العائلات الأوروبية. وهذه الوضعية هي وضعية جديدة على المستوى السياسي في أوروبا، وخاصة إذا أخذنا

(1) التعاليم الجبرية، التي تأتي من الجبر/Zwang الذي يعلم نوعًا من القدرية التي تنفي كل حرية كيفما كان نوعها.

بعين الاعتبار كون الحركات الدينية المنتمية إلى الإسلام، ذات المنحى السياسي، قد وجدت في أوروبا التربة الخصبة لأنشطتها؛ وبالتالي فإن نداءات مقاومة «الكافرين»، أي المسيحيين، قد كثرت في أوروبا.

هكذا إذن فإن الحوار على المستوى السياسي قد أصبح مطلبًا أساسيًّا في أوروبا، لكي يتمكن المرء من إنجاح مشروع تبادل فكري وعقائدي يجد كل واحد ضالته فيه. والحقيقة أن الحوار الديني هو حوار مطلوب كذلك، لأن الحوار مع غير المؤمنين غير كاف، وخاصة إذا كنا نعلم أن هناك أسسًا مشتركة بين الإسلام والمسيحية.

و . هل يمكن للفلسفة الإلهية أن تكون أساس الحوار بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة المسلمين؟

يقدم تاريخ أوروبا شهادات كثيرة على الإجماع الحاصل بين المسلمين والمسيحيين فيما يتعلق بمسألة الطبيعة الإلهية. لكنه إجماع لا يحجب نقط الاختلافات الأخرى الموجودة بين هذين الدينين، وهي الاختلافات التي أدت في كثير من الأحيان إلى النزاعات الدموية بينهما. ومن بين هذه الاختلافات الجوهرية هناك مشكل التثليث، الذي يقود إلى اختلاف في مفهوم الله بين المسيحية والإسلام[1]. والسؤال المطروح فيما يتعلق بمؤلفنا، والتخصص الذي كتب فيه، هو: كيف يمكن لكتاب مكتوب من طرف مسيحي أن يكون نقطة حوار بين المسيحيين والمسلمين؟

إن الجواب عن هذا السؤال بسيط: من جهة، وبما أن هناك الكثير من نقط الالتقاء بين المسيحية والإسلام كما رأينا، فإن هناك إذن أسسًا كافية للحوار. ومن جهة أخرى، فإن عناصر الحوار توجد أكثر بالخصوص في مفهوم الله فلسفيًّا. ذلك أن السؤال المحوري في الفلسفة ليس هو ما إذا كان الله «واحدًا» أو «واحدًا في ثلاثة هويات»، أو ما إذا كان قد تقمص الطبيعة الإنسانية في شخص المسيح إلخ. إن ما تقوله الفلسفة عن الله يصحّ لكلا الديانتين. وقوة هذين الدينين لا تكمن فقط في البراهين العقلية التي يقدمانها عن الطبيعة الإلهية، بل وأيضًا في كونهما يتفقان على مجموعة مهمة من الخصائص الأساسية التي تتميز بها الطبيعة الإلهية

(1) انظر مثلًا السورة التاسعة، الحزب الخامس والسادس، والحزب 29. والسورة الرابعة، من الحزب 76 إلى الحزب 79. والسورة الثانية، الحزبين 214 و215. والسورة الثامنة، من الحزب 39 إلى الحزب 42.

كوجود إله واحد، قوي، أبدي، غير مخلوق، موجود، وحاكم الحياة والموت[1] إلخ. من وجهة نظر فلسفية، فإنه ليس هناك إلا القليل من الأشياء التي تفصل بين المسيحيين والمسلمين فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، وكل الكمالات التي يتوفر عليها. من هنا فإن الفلسفة التي تأخذ على عاتقها دراسة حقيقة الله عن طريق العقل، كما أوصى بذلك بعض الفلاسفة المسلمين وبعض الفلاسفة المسيحيين كأنسليم وطوماس الأكويني، هي فلسفة تقدم أسسًا مشتركة للحوار بين الفلاسفة العرب والفلاسفة الغربيين[2].

إن فلسفة إلهية كالتي عالجناها في هذا الكتاب قد تكون بالفعل أقرب من الإسلام منه إلى المسيحية، على الرغم من أن هذه الفلسفة قد قدمت من طرف مسيحي. ذلك أن إشكالية التثليث التي يعتقد في المسيحية بأنها سرّ الإله الواحد، تتجاوز كل المفاهيم الإنسانية بالمقارنة مثلًا مع الأسماء التسعة والتسعين المعترف بها لله في الإسلام[3]؛ هذه الأسماء المقبولة فلسفيًا والمعترف بها من طرف ديانات الوحي الثلاث. إن هذه الفلسفة، كما هو الشأن عند الغزالي الذي اهتم بطريقة مباشرة بالتعاليم القرآنية حول الله، هي أقرب إذن من الإسلام منه من سر التثليث المسيحي. ويمكن للمرء أن يقدم هنا النص التالي للغزالي: «وفيما يتعلق بكماله، فإنه لا يسمح بأي تجاوز للكمال... يعرف كل ما يمكن للمرء أن يعرفه ويفهم كل ما يمكن للمرء أن يفهمه...» ويطابق هذا الكلام تقريبًا ما قاله أنسليم في عبارته: «ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

يمكن للمرء أن يلاحظ تشابه ما قاله هذا الفيلسوف المسلم عن الوجود الإلهي وما أكدناه في كتابنا هذا فيما يتعلق بالموضوع نفسه. ويمكن للمرء أن

---

(1) انظر السورة الأولى، الحزب الثاني والرابع، حيث يتم التأكيد على أن الحياة والموت، والدنيا الآخرة، هي أشياء بيد الله.

(2) لقد تحدث طوماس الأكويني عن هذا، ولاحظ أنه ليس هناك اعتراف متبادل بين المسلمين والمسيحيين بكتابيهما المقدسين. ولهذا السبب فقد أوصى أن يتم الحوار على أسس عقلية، وليس على أسس عقائدية أو إيمانية:

secundo, quia quidam eorum, ut mahumetistae..., non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci, sicut contra iudaeos disputare possumus per vetus testamentum,.. hi vero neutrum recipiunt. unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. quae tamen in rebus divinis deficiens est.Summa contra gentilles, L. 1, Cp 2, N.4.

(3) Franz Brentano, Vom Dasein Gottes, Hrsg. A. Kastil (Hamburg: F. Meiner, 1980).

يتذكر كذلك مصير الفيلسوف المسيحي المعروف برينطانو، الذي شكك في التثليث وأكد بأنه متناقض. وكفيلسوف وكمسيحي مؤمن، فإنه لا يسعني إلا أن أتفق مع ما قاله برينطانو، لأن الإيمان بإله شخصي واحد هو عقليًّا أسهل من الإيمان بإله واحد في ثلاثة أشخاص.

الحقيقة أن الإسلام أقرب من التعاليم الفلسفية المتضمنة في: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وأقرب من المعرفة الإلهية الطبيعية بالمقارنة مع المسيحية. والمعرفة الإلهية التي أكدنا عليها في هذا المؤلف أقرب إلى تعاليم الإسلام في الموضوع نفسه، بحيث يمكن الوصول إليها بالعقل أكثر منه بالإيمان. وليس هناك كمال إلهي في هذا الكتاب غير موجود في الإسلام. وبهذا فإنه يمكن اعتبار هذا المؤلف كتأكيد وكتأسيس عقلي لحقيقة الله، التي يمكن لليهود وللمسيحيين وللمسلمين الاتفاق عليها. وبهذا فإن إعادة التأسيس الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي هي تأكيد للحقائق المتضمن في الديانات التوحيدية.

ز. أسباب تأليف «البرهان الأنطولوجي على وجود الله»

يعتبر تأليف «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» ثمرة منطقية لاهتمامي المكثف بالبرهان الأنطولوجي منذ شبابي، وأنا لم أتجاوز سن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة. ذلك أنني عثرت على نص باللغة الألمانية حول هذا البرهان بالمكتبة المنزلية لوالديّ، واهتممت بقراءته. وقد ظهر لي هذا البرهان في أول الأمر غير صحيح وغير منطقي. وقد وجهني والدي[1] بصفة عامة إلى الاهتمام بعمق هذا البرهان، على الرغم من أنه قال لي بأن الفيلسوفين ألبيرت أور Albert Auer وألويس ماجر Alois Mager أكدا أنه لا يمكن دحض هذا البرهان بالأدوات المنطقية المعتادة. وقد خصصت الوقت الكثير من حياتي لهذا البرهان، وخاصة عندما تعرفت على شخص وأعمال ديتريش فون هلدابراندت، واهتمامي بـ«الفينومينولوجيا الواقعية». وحتى وإن كان هيلدابراندت، وككل الفينومينولوجيين، يرفض البرهان الأنطولوجي، إلا أنه كان يود أن يقوم فيلسوف ما بدراسته دراسة وافية، لاكتشاف خباياه. وقد دَرَّسْتُ هذا البرهان في جامعة دلاس الأميركية وفي الأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين وألفت فيه

(1) إدوارد سايفرت Eduard Seifert والدي، أدار معهد استكمال تكوين الراشدين، ونشر الكثير من الأعمال الفلسفية، منها مثلًا «حول اليقين»، و«الرياضة والعقل»، و«التكوين الموسيقي».

الكثير من النصوص بالإنكليزية وبالألمانية، منها ما نشر[1] ومنها ما لم ينشر بعد. ويمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة أهم عمل فلسفي في حياتي لحد الآن. وبغضّ النظر عن هذه الاعتبارات الشخصية، فإن البرهان الأنطولوجي، إذا كان بالفعل برهانًا صحيحًا وإذا كان يعبر بعمق عن البرهان الفلسفي على وجود الله، هو برهان وفي للبحث الفلسفي عن الحقيقة. وأية مسألة فلسفية يمكن أن تكون أهم من البحث عن حقيقة مصدر المصادر ومنبع التأملات، من غير الله نفسه؟ وقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال في هذا الكتاب.

إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود Si Deus Deus est, Deus est

بونافانتورا Bonaventura **Quaestiones disputae de mysterio trinitas I, 1, 29.**

إن حقيقة وجود الله لجد كبيرة إلى درجة أنه لا يمكن بتاتًا التفكير بأنه غير موجود إلا إذا كان هناك نقص في فهم ذاك الذي لا يعرف ما هو الله.

Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat, quid sit Deus.

بونافانتورا Bonaventura (Sent., Lib. I, d. VIII, P. I, Art. I, Q. 2)

إن الذي يوجد حقًا هو مقياس ذاته. Verissimus est index sui ipsius

سبينوزا Spinoza

---

(1) انظر:
Josef Seifert, «Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexion ueber das ontologische Argument» in Theologia (Athens 1985), 3-30. «Kant y Brentano contra Anselm y Descartes. Reflexions sobre el argumento ontologico» in Thémata 2 (Universidades de Malaga y Sevilla, 1985). «Sie Deus est, Deus est. Reflections on St. Bonaventure's Interpretation of St. Anselm's Ontological Argument», in Proceeding, 8th International Conference on Patristie, Medieval and Renaissance Studies, Villanova, 1983. Essere e persona, cit. Chapitre 14-15. «Schelers Denken des absoluten Ursprungs: zum Verhaeltnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosphie zum ontologischen Gottesbeweis». in, Christian Bernes, Wolfahrt Henckman, Heinz Leunardy und Tueringische Gesellschaft fr Philosophie. Jena (Hg.), Denken des Ursprungs-Ursprungs des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfnge, in Jena. Kritisches Jahrbuch der Philosphie 3 (1998), S. 34-53.

ملاحظات تمهيدية

براهين وجود الله في عصر «ما بعد الميتافيزيقا»

دفاع «فينومينولوجي» على البرهان الأنطولوجي لوجود الله في عصر ما بعد الميتافيزيقا

كان الاهتمام بمعرفة الله، الشامل لكل الموجودات والخير في ذاته، على مرّ العصور هدف الدين وأهم مسؤولية للفلسفة وللميتافيزيقا. ولقد احتلت محاولات البرهنة على وجود الله مكانة الصدارة في أعمال فلاسفة عديدين. على العكس من هذا فإن الكثير من الناس وخاصة المثقفين منهم حاليًا قد يصابون بالقرف عندما يسمعون عن براهين وجود الله أو عن صفات المصدر الشامل لكل الكائنات، لأن المرء يغادر هنا نهائيًا أرضية الوضوح الموضوعي. وحتى مؤرخو الفلسفة أنفسهم لم يوضحوا بما فيه الكفاية الطريقة المغايرة التي تحدث بها حكماء القرون السابقة عن الله وعن براهين وجوده.

من أوائل الحكم المعروفة في تاريخ الفلسفة هناك قول طاليس الميليتي Thales von Milet: «**إن كل شيء مليء بالآلهة**»[1] وحتى وإن كان العصر القديم قد عرف كذلك فلاسفة ملحدين مثل أبيقور، فإن جلّ الفلاسفة القدماء ابتداء من سقراط إلى أفلوطين حاولوا بحجج عديدة البرهنة على أن العالم الواقعي المرئي ـ وكذا ما

(1) انظر: أرسطو، **الميتافزيقيا**، 1.411 a7
إن الملاحظة التالية فيما يتعلق بتنظيم حواش وكذا فيما يتعلق بالجهاز العلمي لهذا المؤلف قد تساعد على توجيه القارىء: إن المعطيات المرجعية المستشهد بها في نص وفي حواشي هذا الكتاب لا توجد في الهوامش، لكن يمكن الرجوع إليها في لائحة مصادر الكتب التي استشهد بها في هذا الكتاب. وهكذا فإن ما سيشار إليه في نص الهامش هما فقط عنوان وصفحة المصدر المستشهد به، وبالضبط سيشار إلى العنوان الكامل للكتاب مرة واحدة فقط، بعد ذلك سيشار في غالب الأحيان فقط إلى العنوان الأساسي للمرجع أو إلى الكلمة المهمة في هذا العنوان. إن هذا التنظيم الذي اعتمدناه، وبالمقارنة مع نظام الاستشهادات المعمول به غالبًا، حيث تذكر سنة النشر واسم المؤلف، يسمح للقارىء أن يعرف بسرعة عنوان المؤلف دون الرجوع كل مرة إلى لائحة المراجع لمعرفة بأي مرجع يتعلق الأمر. إذا كانت هناك طبعات متعددة للمؤلف نفسه فإننا سنذكر آخر طبعة، وسيشار بالتأكيد إلى الطبعات السابقة في الهامش؛ سيشار إلى فصل من فصول مؤلف ما بأرقام رومانية، وإلى أجزائه بالأرقام العربية، وستعطى أرقام الصفحات حسب الصفحة بالأرقام العربية باستثناء الاستشهادات من المجلات (حيث إن حرف ص S الذي يشير إلى الصفحة سيغيب)، وإذا كانت الأرقام الرومانية مستعملة في النص المستشهد به، فإنه سيحتفظ بها في هذه الحالة.

سمي بالنفس الإنسانية ـ في كتاب Timaios الأفلاطوني[1] ـ قد خلقا من طرف الله. والقوانين القديمة للكلام عن الله ـ حتى وإن انتقدها المرء من وجهة نظر حرية الضمير وحرية العقيدة واحترام الحياة العامة المفروضة على كل إنسان ـ تقدم شهادة إثبات على الأهمية الأساسية وعلى الاعتراف الاجتماعي العريض بالوجود الإلهي في الأزمان السابقة. فبدءًا من القوانين الأفلاطونية إلى العصر الحديث يبقى الاعتقاد أكيدًا بأن الله يوجد وعلى أنه من الممكن التعرف على وجود إلهي مطلق عن طريق العقل وعلى أن القانون يجب أن يعاقب الإلحاد والمتشكّكين في وجود الله. وتكفي الإشارة إلى قوانين أفلاطون التي ترى سب الدين والإلحاد كشرّ مهلك يجب مقاومته بالعقاب، وإلى قوانين أكثرية دول القرن السادس عشر التي كانت تعاقب بالإعدام على أفعال نفي وسبّ الله.

لم يبق الإلحاد حالة منفردة على امتداد العصر الوسيط ولم يكن جل الفلاسفة المعروفين توحيديين، اعترفوا بوجود الله ـ وفي غالب الأحيان مسيحيين ويهودًا أو مسلمين مؤمنين ـ، بل إنهم دافعوا كذلك عن إمكان إدراك الله عن طريق العقل. وحتى المصلحون الكبار، وخاصة لوثر وتفينغلي وكالفان، وعلى الرغم من أنهم وصفوا العقل بسبب فساده وضعفه وقابليته للوقوع في الخطأ عن طريق الخطايا بالعاهرة، فإنهم لم يرفضوا لا براهين وجود الله ولا حجج عدم موت الروح، وذلك بفضل أعمال ميلانشتون Melanchthon، الفيلسوف الإنساني وصديق لوثر[2]. ولم يكن هناك في القرن الثامن عشر، قبل أن يتغير الأمر جذريًا فيما يتعلق بالدفاع عن

---

(1) انظر: جيوفاني ريالا: من أجل تأويل جديد لأفلاطون. عرض لميتافيزيقا الجدالات الكبيرة في ضوء «التعاليم غير المكتوبة»، جزء 15 وما بعده، حيث عرضت بإسهاب الفلسفة الأفلاطونية للخالق * Demiurgen (ميتافيزيقا الله) وكذا تعاليم الخلق.

ملاحظة مهمة للمترجم فيما يتعلق بالحواشي: عندما نلاحظ أن الحاجة ماسة لشرح أو إضافة كلمة أو نص فإننا سوف نستعمل علامة *. وإذا استعمل المؤلف في النص الألماني الرمز نفسه فإننا سنشير إلى ذلك بعلامتين ** لكي نتفادى الخلط، ولكي تبقى الترجمة سليمة. وسنعمد إلى استعمال [...] في النص عندما تكون لكلمة ألمانية ما أكثر من معنى في اللغة العربية.

* فلسفة الخالق أو الخلق Philosophie des Demiurgen نسبة إلى demiourgos في الإغريقية وdemiurgus في اللاتينية وتعني الخالق أو الصانع. وقد تطرق أفلاطون إلى هذا عندما تحدث عن كيفية تحويل الله الفوضى (أو العدم) إلى كون: Celui qui a formé le cosmos du chaos.

(2) ليتذكر المرء مؤلفات كمؤلفي أولريش تفينجلي: حول العناية الإلهية (1530) وكذا: حول العدالة الإنسانية والعدالة الإلهية (1523). وقد اعتبر لوثر، على الرغم من أنه يمثل الأطروحة القائلة إن المعرفة الفلسفية لله لا يمكن أن تعوض الإيمان، معرفة الله الطبيعية كنوع من التمهيد للإيمان. ويصح هذا بالتأكيد على ميلانشتون اللوثري، أحد أكبر الإنسانيين في عصره.

براهين وجود الله، تقريبًا أي فيلسوف مشهور لم يدافع عن برهان من براهين وجود الله. وقد ساهم ذلك بدون شك في استمرار اعتبار وجود الله والصفات الجوهرية له كمعارف شاملة وأكيدة.

تغير هذا بعد نهاية تأثير مدرسة لايبنتز وفولف عندما أفسح في نهاية المطاف الممثلون والمدافعون الجدد عن الميتافيزيقا وعن براهين وجود الله في دوائر عريضة المجال أكثر وأكثر في مجرى تاريخ الفلسفة ـ وخاصة منذ هيوم وكانط ـ إلى البراهين المضادة للبراهين على وجود الله، وبالضبط برفض كل البراهين على وجود الله، وبعد ذلك مباشرة بفسح المجال فيما يتعلق بمسألة الله لانتشار الإلحاد أو على الأقل لا أدرية ما، ينكران أيّ إمكان لمعرفة الله عقليًّا.

بطبيعة الحال فإن هذا المرور لم يكن بهذه البساطة كما قد يظهر من خلال هذه الملاحظات. على كل حال فقد ظل الوضع في الجامعات الألمانية ولمدة طويلة بعد كانط لا يسمح للأستاذ الألماني نفي وجود الله، دون أن يكون مهددًا بالفصل من التدريس. والدليل على ذلك مثلًا هو الخصام الملحد المشهور. وهكذا فإن فيختي Fichte وعلى الرغم من حديثه الفلسفي عن الله قد اتهم بالإلحاد بسبب مثاليته الترانسندنتالية وظاهرانيته، حيث إنه أكد على أن مكان الله لا يأتي إلا في الدرجة الثانية بعد إثبات الأنا، وبالتالي يجب تصنيفه في الأنا ويجب تشبيهه به. وقد تسببت هذه التهمة في فقدان فيختي لكرسيه الجامعي. ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يتصور اليوم في كلية فلسفة ما.

تغير الوضع، حتى وإن كان ذلك ببطيء، بعد كانط بشكل راديكالي، ذلك أن العكس قد حصل في المدة الزمنية بين القرنين الثامن عشر والعشرين: فقد أصبح الحديث في كليات الفلسفة عن إله خارج العالم وخارج التاريخ نسبي وظاهراني، أو عن إله وكأنه موضوع للوعي فقط، حديثًا في كل مكان لاعلمي أو تعبيرًا عن الإيمان الشخصي فقط، والذي لا يملك أي تبرير فلسفي.

بطبيعة الحال فقد كانت هناك استثناءات لهذا التطور في الأماكن المشهورة للفلسفة الأرسطية ـ الطوماوية التي (وباستثناء بعض الممثلين البروتستانت واليهود) قاومت ضد التلف وخاصة في إطار الكنيسة المسيحية إلى حدود القرن العشرين، والتي دافعت ـ ابتداء من مؤتمر الفاتيكان الأول، الذي جعل من إمكان معرفة وجود وصفات الله الجوهرية عن طريق العقل عقيدة، يعني كشرط لإيمان كل المسيحيين ـ عن إمكان معرفة وجود وصفات الله الجوهرية عن طريق العقل. وخارج الكنيسة المسيحية، وفيها كذلك، فإن الميل في الفلسفة ابتداء من القرن الثامن عشر إلى نفي البراهين العقلية على وجود الله قد أصبح منتشرًا أكثر فأكثر.

إن العامل الأساسي، على الأقل في العالم الجرماني، الذي أدى إلى هذا التحول هو «الاعتراضات الكبرنيكية» لكانط، ونقده الواضح لكل البراهين التقليدية على وجود الله. وفكرة كانط التي مفادها أن مضمون المعرفة غير تابع لظروف المعرفة (ظروف تحصيل المعرفة)، واعتباره مضمون هذه المعرفة غير محدد من طرف الموضوع وإدراكها، قادت إلى فكرة أن الله لم يعثر عليه مسبقًا روحيًا [نفسيًا]، ولا يمكن الاعتراف به ككائن مطلق، ولا يمكن الاعتراف بالادعاء القائل بأن أصل كل الأشياء ليس كاملًا بطريقة لامتناهية وليس عالمًا بكل الأشياء، بل إن فكرة الله هي من صنع العقل الإنساني ـ حتى وإن كان ذلك يتطلب قوانين ضرورية ـ. وحتى وإن كانت هذه الفكرة الأساسية لكانط، والتي طورها بكثير من الأصالة والعمق، واعتبرها كاعتراضات «كبرنيكية» في نظرية المعرفة، كافية وحدها للقضاء على قوة براهين وجود الله، فإنه قد أضاف في «الدياليكتيك الترانسندنتالي» في نقده للعقل الخالص بحثًا دقيقًا حول براهين وجود الله، حيث انتقد فيه البراهين الكلاسيكية على وجود الله كل واحد على حدة. وهذه الانتقادات الكانطية الراديكالية، وخاصة ما يتعلق منها بالبرهان الأنطولوجي، هي في معظمها مستقلة عن مبدأ نظرية المعرفة الكانطية، وقد ساهمت إلى يومنا هذا في تخريب الثقة بالفلاسفة المتخصصين والفلسفة الدنيوية، وهو تخريب ملاحظ اليوم في كل مكان ودون حدود تقريبًا. ما يحاول المرء تخريبه هذه الثقة التي تحاول البرهنة على وجود الله بمساعدة العقل الإنساني.

انتشر الشعور بغياب أي برهان عقلي على وجود الله قد يكون مفيدًا منذ نقد كانط لكل البراهين التقليدية على وجود الله بين الكثير من الناس الذين لا يعرفون أي شيء عن هذا النقد ولا عن الاعتراضات الأخرى على براهين وجود الله. وقد حصل هذا على الرغم من إعادة إرجاع كانط لله كموضوع لفرضية أخلاقية ـ ذاتية (لقد كان كانط يريد أن يهدم معرفة الله لكي يفسح المجال إلى الاعتقاد كما عبّر عن ذلك). ولا زال ما كتبه هيغل حول براهين وجود الله في القرنين الماضيين ساري المفعول إلى اليوم: «ليس هذا البرهان أو ذاك، هذا الشكل من البرهان أو ذاك، هذا المكان من البرهان أو ذاك هو الذي فقد قيمته، لكن ما تأثر سلبيًا في طريقة تفكير هذا الزمن هو البرهنة على الحقيقة الدينية كما هي، بحيث إن استحالة مثل هذه البرهنة قد أصبحت حكمًا قبليًا عامًا...»[1].

إن هذه الوضعية المزرية وأزمة البراهين على وجود الله التي وصفها هيغل منذ أكثر من 150 سنة والتي حاول هو نفسه تغييرها ـ دون أي نجاح تاريخي وخاصة

(1) انظر د. ف. ف. هيغل: **محاضرات حول براهين وجود الله**، ص. 3 وما بعدها.

دون أن يقدم أسسًا متينة ليس مثالية ولكن لنظرية المعرفة وللميتافيزيقا، التي كان بالإمكان أن تقضي على انتقادات كانط لكل البراهين على وجود الله ـ قد أصبحت أقوى بعد موت هيغل. وهكذا لقن فيورباخ وكذا الورثة الكانطيين والهيغليين أشياء أكثر خطورة من «آبائهم»، بحيث إنهم لقنوا بأن الدين ما هو إلا أنثروبولوجيا وبأن فكرة الله لا يمكن أن تكون إلا تعبيرًا عن داخل الإنسان، وعكسًا للتجارب الإنسانية وحاجاته وأشواقه، أو على أنها سلوكات وأسس سوسيولوجية وسيكولوجية واقتصادية في جانب خيالي فقط. وقد استطاع فيورباخ وماركس وكذا مجموعة كبيرة أخرى من المفكرين إقناع الجزء الأكبر من مثقفي الإنسانية بأن الميتافيزيقا ـ حتى وإن لم يكن من الضروري على المرء أن يصبح ملحدًا ـ لا يمكن الدفاع عنها، وخاصة عندما تحاول أن تكون معرفة فلسفية عقلية للوجود الإلهي المطلق.

أعلن نيتشه ـ بحماس أكبر وبثبات أكبر ـ عن «موت الله»، على الرغم من أنه لم يقض بأي حال من الأحوال على ميل هذه الأحداث النفسية التاريخية للقضاء على قوة براهين وجود الله، يعني القضاء الشكلي على فكرة التأسيس العقلي للاعتقاد في الله؛ على العكس من هذا فإنه قد اعترف ـ كنتيجة نهائية ـ بأن حدث موت الله لا بدّ أن يكون مسبوقًا بزعزعة الإنسانية كلها، كما وضح في كتابه: «هكذا تكلم زاراتوسترا» كرد فعل لـ«الإنسان العظيم» على موت الله.. فلا يوجد هناك أي معتقد في الله استطاع أن يعبر بوضوح عن هذه النتائج الشاملة والمخيفة لهذه النهاية الملحدة لـ«الاعتراضات الأنثروبولوجية» كنيتشه الملحد، الذي قال بأن قاتلي الله، أقدس ما يمكن للإنسانية أن تمتلكه، قد يخلصون الأرض من كل السلاسل وبأن الإنسانية ستجن عن طريق عدم لانهائي.

يمكننا أن نفهم على أساس هذه اللمحات التاريخية الفكرة المنتشرة عن براهين وجود الله: فإذا كانت إشكالية الله قابلة للحل عقليًّا، فإنها ستكون كذلك على الأكثر بالمعنى الذي حدده نيتشه عندما أعلن عن «موت الله» أو عن طريق «إلحاد علمي» أو كذلك ـ في أحسن الأحوال ـ بمعنى لاأدري يترك إشكالية الله للاعتقاد الديني أو للفرضيات الأخلاقية والوجودية. لم تعد لله في الفلسفة النسقية الحالية، عندما تريد أن تكون أكثر من منطق خالص أو تحليل لساني لكلام الله، أية أهمية اليوم في كليات الفلسفة.

إن «الاعتراضات الكبرنيكية» ـ كمصدر لكل فهم، وكل إدراك وكل أشكال التفكير القطعي وكأعلى مصدر لفكرة الله وللعالم وللروح ـ التي أوصلت إلى الاعتراضات الأنثروبولوجية، التي عرفت نجاحًا كبيرًا بعد كانط وهيغل، قد أصبحت موضوع الإلحاد وأعلى نقطة منطقية له. وكان كل هذا مبرمجًا مسبقًا في فلسفة كانط.

ولم يعد للبراهين الكلاسيكية على وجود الله كالبرهان الأنطولوجي في عصر تحول فيه الدين إلى أنثروبولوجيا أية قيمة على الإطلاق.

كان هناك في القرن العشرين تطور راديكاليّ آخر لم ينتج عنه عدم إمكان تأسيس براهين وجود الله (مع كل الأحكام التركيبية القبلية) فقط، بل نتج عنه بالخصوص كون مفهوم الله هو مفهوم خال من أي معنى لأنه لا يبرهن تجريبيًا لا على صحته ولا على خطئه ولا يرجع هذا إلى تأثير الإمبريقية الإنكليزية والوضعية الجديدة لدائرة فيينا فقط.

أخفقت كل من التجريبية والكانطية في توضيح العوامل الموجودة في فكرة الله وفي الدين. فعن طريق الميل إلى التاريخ وإلى اللغة، وكذا إلى الحاجيات الإمبريقية ـ النفسية كمصادر كل أشكال الفهم الموجودة في الذات وخاصة فكرة الله، وصل كانط إلى ذلك الحديث الغريب عن «الذات الترانسندنتالية» التي عُوضت بالظواهر التجريبية والملموسة والتي أكملت وحققت الميول الأنثروبولوجية. وبعد كانط لم تعتبر فكرة العالم بأكمله وفكرة الروح إنتاجًا ضروريًا للعقل الترانسندتالي فقط، بل إن فكرة الله قد اعتبرت من إنتاج هذا العقل كذلك، وقد قاد قبولها كحقيقة متعالية (مستقلة عن الإنسان) إلى «تجلي ترانسندنتالي» محتوم، روهن عليه كحقيقة مستقلة، وبهذا فإنه قد افْتُرِضَ بطريقة غير مبررة، وقد خدم هذا الأهداف الظاهرة للعقل فقط. على العكس من هذا اعتبرت الإمبريقية فكرة الله من خلق الإنسان كموجود واقعي جسدي وسيكولوجي، وكذا كمُفَكر فيه ثقافي وتاريخي. على كل حال، وبغضّ النظر عمّن الصائب الكانطية أو الإمبريقية، لا يمكن في كلتا الحالتين البرهنة نظريًا بأن وجود فكرة الله تابع للعقل الإنساني.

استطاع المذهب الذاتي (Subjektivismus) الحصول على تأثير كبير بفضل هذا الشكل الإمبريقي السهل والمبتذل الذي عوض التوضيح الكانطي الترانسندنتالي لأصل فكرة الله والروح والعالم في ذاته بالتجريبية. ويظهر أن المرء قد حقق اليوم في الميدان الفلسفي والسياسي وحتى الديني حلم أوغست كونت Auguste Comtes في اعتبار الإنسان ذاك الكائن الكبير (Grand être) وإلغاء الله نهائيًا، وكذا الوصول في ميدان الأخلاق والأخلاق البيولوجية (Bioethik)، وفي ميدان القتل الرحيم (Euthanasie) والتجارب الجينية إلى نتائج تطبيقية مخيفة. وبهذا نكون قد حققنا نهاية كل ميتافيزيقا إلهية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة.

يظهر أن التاريخ يثبت ما سبقت الإشارة إليه، ففي جامعات وكليات وقتنا الحاضر يجب على المرء أن يبحث طويلًا عن الفيلسوف الذي يدافع عن براهين وجود الله بمساعدة القنديل الشهير لديوجين Diogene. لا يتعلق الأمر حاليًا بالإلحاد الجدلي

والواضح للماضي، ذلك أن أحد الملحدين الألمان الساخرين كان قد وصف ما قبل المؤتمر الفاتيكاني (Prae-Vatikanum II) إلحادًا، ولا بالإلحاد الجدلي ـ الطوطاليري، الذي قاد إلى وقت غير بعيد عنا إلى موت عدد لا حصر له من المفكّرين منذ عهد ستالين، لكن الأمر يتعلق بمعنى ملحد مضمر لفكرة الله وللدين. هذا الإلحاد الذي لا يمكن التعرف عليه كإلحاد إلا إذا أمعن المرء النظر فيه بدقة.

تأثر الكثير من رجال الدين البروتستانتيين والكاثوليكيين أنفسهم اليوم بمثل هذه الاعتقادات ويعتبرون أنفسهم سرًّا أو حتى علانية فيورباخيين، بودهم اعتبار خصوصيات الله، كما يفكر فيها الإنسان، انعكاسات فقط. يتحدثون كلهم عن الله كما لو كان مؤنسنًا فقط باعتباره في حدّ ذاته غير معروف لنا. وقد وجد الدين نفسه اليوم بعد موت الله، أو على الأقل بعد سقوط أي حق في تأسيس مضمون فكرة الله، مضطرًّا في غياب أية بدائل للاعتماد على نفسه. وليس هناك إلا مخرجان:

- إما أن يتحرك الدين والوعظ ويستمر في صورة خيالية للعالم وبصور لغوية توراتية ـ لأسباب دينية طقوسية، لأن المرء لا يريد أن يقول للشعب الحقيقة الصعبة المتمثلة في كون الله وباقي مواضيع الإيمان الديني الأخرى ما هي إلا خرافات ـ لا يمكن تبرير هذا النوع من الكلام الخرافي عن الله لرجل الدين المثقف للقرن العشرين إلا إذا قدمه المرء بأنه ضروري من الناحية الاجتماعية والسيكولوجية والأخلاقية «للعيش في الوهم»، الذي لا يمكن تبريره كذلك إلا لأهمية وظائفه السياسية والاجتماعية والسيكولوجية. وينتج هذا عن الاعتراف بأنه ليس من الممكن التعرف بموضوعية على «التعالي المطلق» في خاصيته المعقولة طبقًا للدين التقليدي، لذا لا يمكن في نظر هذا الادعاء اعتبار الله اليوم إلا أنسنة ساذجة.

- وإما أن يختار المرء نتيجة معقولة وراديكالية ليخلص التوراة، وفكرة الله ذاتها للفلاسفة، من الأوهام ويودع الآلهة الترانسندنتاليين والقوة والعجائب أو كذلك الآخرة، التي تبدو مواضيع مهمة للوعي الإنساني. ومطلب التخلص من المواضيع الأخروية المتجاوزة يصحّ خاصة في الأماكن التي لم يستطع فيها العقل تحقيق وظيفة إيجابية في اكتشاف التصورات المتعالية واعتبارها كما هو الشأن للشيطان والجحيم أوهامًا فقط وفي الوقت نفسه مصادر للخوف وحجر عثرة للحياة السياسية والاجتماعية كما أكد ذلك فريدريك هير Fridrich Heer أو أوجين دريورمان Eugen Drewermann.

عندما فارق الفلاسفة وكذا رجال الدين مضمون نوع خاص من التعالي وجدوا أنفسهم مساعدين من طرف الارتقاء الداروبني، الذي قدم كعلم لكنه في الحقيقة لا

يعدو أن يكون إلا فلسفة مادية؛ وكذا من طرف مدارس سيكولوجية الأعماق لسيغموند فرويد ويونغ، التي ترى في فكرة الله إما وهمًا (Illusion) كبيرًا عند فرويد، وإما أساسًا سيكولوجيًّا قد تأسس انطلاقًا من النماذج المثالية (Les Archetypes) والثقافية، على الرغم من أنهما اعترفا لها بوظيفة نفسية وسياسية وثقافية، لم يعد لها بعد عصر الأنوار، لكي نذكر مؤلفًا جديدًا لهرمان لوبا، على الأكثر إلا وظيفة التغلب على العرضي، **لكن يجب أن يسقط عنها كل حق في المعرفة الموضوعية والنسقية**[1].

ساهم مؤرخو العلوم ونظراؤهم علماء الدين، بعد هذا التأويل الواسع لكل براهين وجود الله المعروفة، في زرع الشك بكثير من العمق في براهين وجود الله عند الإنسان واعتبار كل الاجتهادات التي حاولت تقديم معرفة موضوعية وحقيقية عن الله كأهداف غير مهمة للفلسفة. وعلى ضوء مثل هذه التأملات يظهر بأن شعارًا مثل شعار الأكاديمية العالمية للفلسفة بالليكتنشطاين، الذي يقول بأنه لا بدّ للفيلسوف البحث عن الحقيقة في كل شيء، هو شعار معقد، على الأقل عندما نريد تطبيقه في ميدان الميتافزيقيا، وخاصة عندما نريد تطبيقه على المعرفة الفلسفية لله.

أصبح الحديث منذ كانط والإمبريقية الإنكليزية، وخاصة منذ ظهور الوضعية الجديدة لدائرة فيينا وتطور دور الفلسفة التحليلية للقرن العشرين، عن نهاية «الميتافيزيقيا» عاديًّا، كما لو كان المرء يتحدث عن قدر محتوم. وجمل مثل: «لا يمكننا الرجوع إلى ما بعد كانط» أو: «لا يمكن الرجوع إلى ما وراء الفلسفة التحليلية» قد أصبحت منتشرة. والكثير من الفلاسفة اليوم، وخاصة في العالم الجرماني، وحتى وإن لم يكونوا كانطيين، يعتبرون فلسفة كانط، التي تنعت نفسها بـ«الفلسفة النقدية» وتتجاوز دائمًا تلك الواقعية «الدوغمائية»، حظًّا سعيدًا لا يمكن الإفلات منه، وما يمكن للمرء أن ينتقد فيها هو على الأكثر الطريقة وليس المبدأ الذي تنتج عنه نهاية الميتافيزيقا. هكذا إذن حاولت اتجاهات فلسفية عديدة ـ لها

---

(1) انظر: هرمان لوبا: **«الدين بعد الأنوار»** .Hermann Lübbe **Religion nach der Aufklaerung**
هناك كتاب جديد حول البراهين الفلسفية لوجود الله: برنار سيف: **«السؤال الفلسفي لوجود الله»**، يعالج من بين ما يعالجه بإسهاب البرهان الأنطولوجي. في هذا الكتاب، كما هو عند بيرطولد بريخت (**حكايات السيد كوينر**)، وأفكار الختام في ص 282 وما بعدها تظهر ذلك، فإن الكاتب يتبنى موقف لوبا نفسه تقريبًا، أي تبني وجهة نظر وجودية براغماتية، والتي ينتج عنها كون مسألة الله تأخذ أهميتها من كونها تفتح لحياة الإنسان ممرات مختلفة عند محاولة الإجابة عنها. وما عدا هذا فإن عرض البرهان الأنطولوجي يأخذ في هذا المؤلف مكانًا هامًّا في دراسة البراهين على وجود الله عامة، على الرغم من كون المؤلف قد ترك موقفه معلقًا فيما يتعلق بإمكان تأسيس هذا البرهان تأسيسًا نسقيًا ـ فلسفيًّا، أو استحالة هذا النوع من التأسيس، دون أن يستبعد مبدئيًّا إمكان التبرير النظري لهذا البرهان.

علاقة بالهيغلية المحدثة وبالماركسية ـ فرض حديث وخطاب أخلاقي تاريخي ـ توافقي وحيد ليس إلا، ليس بسبب الشك الذي عبّر عنه هيغل ضد الميتافيزيقا فقط، بل من أجل تنحيتها الفعلية عن الخطاب الفلسفي المعاصر، وبالتالي باختزال الخطابات الميتافيزيقية في التحليل اللغوي أو في تاريخ الفلسفة.

أصبح هذا الرفض للميتافيزيقا، أي الاختفاء الشكلي لها، في الدوائر الفلسفية التحليلية الحالية محط بحث من جديد[1]. وأصبح الحديث عن «الأنطولوجيا واللغة» أو حتى «الميتافيزيقا واللغة» مباحًا من جديد دون أن يُنظر إلى مؤلف مثل هذه الإنتاجات نظرة سلبية. والحقيقة أن الفلسفة التحليلية تفتقر إلى أساس فلسفي قوي يمكن من خلاله الدفاع عن الميتافيزيقا في معناها الكلاسيكي وفي شكلها الزمني الصحيح. يجب على المرء دقّ ناقوس الخطر عند التطبيق الدقيق لمبادىء هذا النوع من الفلسفة، ما دام المرء لم يحدث قطيعة مع مبادىء الفلسفة التحليلية ومع الوضعية الجديدة التي تؤسسها، وما دام المرء يبقى في آخر المطاف في إطار تحليل لغوي محط على طريقة فيتغنشطاين Wittgenstein، التي تسمح لنا بلعب ميتافزيقي أو دينيّ باللغة، لكن دون السماح بمعرفة الأسس التي تنبني عليها حقائق وجواهر هذا اللعب باللغة.

ظهرت محاولة للاستغناء الكلي عن الميتافيزيقا، على الرغم من هذا القبول الإيجابي الجديدة للمصطلحات الميتافيزيقية، بسبب كل الحجج الكثيرة التي أشار إليها هيغل في الأحكام القبلية ضد كل براهين وجود الله. وهذه المحاولة متناقضة في ذاتها، لأن المرء لا يمكنه أن يستغني عن الميتافيزيقا دون لجوئه إلى الأحكام الميتافيزيقية والرجوع مجددًا في الوقت الحالي للميتافيزيقا. إذن لم تستطع هذه المحاولة القضاء على الشك المنتشر في الميتافزيقيا في معناها الغربي التقليدي ابتداء من أفلاطون إلى ليبنتز.

قادت كل هذه العوامل وكل عوامل روح هذا العصر إلى وضعية لم تعد فيها التربة صالحة لقبول عمل مثل الذي نقدمه، على الرغم من أن النجاح الذي تعرفه الفلسفة المعاصرة لم يثر الاهتمام الكثير. وعلى الرغم من اختباء الميتافزيقيا وتاريخ الفلسفة في شكل أعمال روائية مثل عمل جوسط جاردر: «عالم صوفيا»، وعلى الرغم من كون هذا قد يعني بأن جمهور القراء المثقف لا يعتبر الحكم على الميتافزيقيا حكمًا مطلقًا، فإن هذا الحكم يعتبر حكمًا نهائيًا في المؤتمرات الفلسفية، حيث يصيح المرء بأعلى صوته بأن هذا هو حكمة أخيرة.

---

(1) في سنة 1994 مثلًا، عقدت في سالسبورغ ندوة خاصة حول الميتافيزيقا للفلاسفة التحليليين.

لا يبارح الشك اليوم وعي الطبقة العامة المثقفة عندما يتكلم أحد بجدية عن براهين وجود الله، التي ـ وباستثناء مجموعات سكولاتية جديدة صغيرة، تجتهد في مواضيع فكر الأكويني القديمة ـ تركت بصفة نهائية عصرها الذهبي في الماضي ويظهر بأنه ليس لها أي مستقبل. وقد يعتبر المرء ميتافيزيقا الله التي حاولنا تطويرها في هذا الكتاب، لأنها تعارض بصفة شاملة كل هذه الاتجاهات، كـ«عمل جريء» كما عبّر عن ذلك فيلسوف مشهور من فرانكفورت.

من الممكن أن لا يحظى هذا الكتاب بقبول كبير، لكن من حق المرء أن يفترض بأن الموت النهائي المفترض للميتافيزيقا هو بعث لها من جديد. ما هو أكيد هو أن تغيير الوعي الميتافيزيقي العام الحالي بطرح أسئلة ميتافزيقية ممكن. فبالنظر إلى قصور الحدود الإنسانية وكذا محدودية تجاربها كما نشاهد ذلك كل مساء على شاشة التلفزة من فظاعة الحرب والمجازر في البوسنة وإفريقيا، وبالنظر كذلك إلى قتل النفس بالنفس، وبالنظر إلى السعادة أو الحب الشخصيين، فإن كل إنسان يطرح بطبيعة الحال أسئلة ميتافيزيقية. ولعل هذا الكتاب، وعلى الرغم من ادعاءات نهاية الميتافزيقيا، قد يوقظ اهتمام بعض القراء. وقد تتقوى الميتافزيقيا ببساطة كرد فعل عكسي خاب أمله من انتشار ادعاءات نهاية الميتافزيقيا، وتحرك الاهتمام من جديد بالمسائل الميتافيزيقية الأساسية.

يجب القول مع ذلك بأن السبب الرئيس من تأليف هذا الكتاب لم يكن في المقام الأول إيقاظ الاهتمام من جديد بالمسائل الميتافيزيقية، لأن هذا الأمر في حد ذاته غير مهم في آخر المطاف بالنسبة لنا. فطرحنا للإشكالية ومحاولة الإجابة عنها بجدية لا تتأسس أبدًا على ما هو حاسم بالنسبة للوعي التاريخي العام. فسواء أعاد الاهتمام بالميتافزيقيا اليوم أم لا، وسواء أكانت قد مسحت منذ عهد كانط وهيوم، وسواء أوجد المرء نفسه في عهد ميتافيزيقي جديد أو في عهد ما بعد الميتافزيقيا أو توهم نفسه فيه، فإن كل هذا ليس له علاقة بالإشكاليات الفلسفية التي درسنا في هذا الكتاب. إن همنا الأساسي هو محاولة الإجابة عن إشكالية ما إذا كانت ميتافيزيقا الله ممكنة بإعادة الاعتبار المعقلن للبرهان الأنطولوجي أم لا. كما أنه واضح بأن ميتافيزيقا موضوعية للوجود الإلهي غير ممكنة موضوعيًّا. فإذا كانت كل الأشكال والتعاريف والأفكار التي ننعت بها الله ما هي إلا إنتاجات إنسانية ذاتية ومنتوجات عقلية وانعكاسات للعقل الإنساني ومخاوفه ورغباته، فإنه واضح ـ حتى وإن كان كل العالم يمارس الميتافيزيقا ـ بأن الفكرة السائدة اليوم ضد عدم إمكان معرفة الله ميتافيزيقيًّا لا يمكن لها التأكد ما إذا كانت أسس البرهان الأنطولوجي صحيحة أم لا.

على الفيلسوف الحق ألا يقبل الأسس الميتافيزيقية المعاصرة للأدرية وللنسبية بهذه البساطة، بل يجب فحصها ونقدها. هل استطاع كانط وهيوم التفنيد الكلي الذي

لا رجعة فيه لوجود المبادىء والجواهر التي توجد في «الأشياء ذاتها»، والتفنيد الكلي لجوهر الحقيقة المستقلة عن ذاتيتنا والتي تنبني عليها براهين وجود الله؟ أو هل يجب على الفلسفة المعاصرة أن تقوم على نقد أساسي لكانط وللمعنى الذاتي للاعتراضات الأنثروبولوجية[1]، وأن تتأسس على فلسفة للتعالي واقعية ونقدية، تبرهن بأن لا كانط ولا أتباعه الذين يصعب تعدادهم لم يستطيعوا دحض ذاك القبلي الموضوعي المؤسس في جوهر الكائن وبأن تأملًا نقديًا جديدًا للميتافيزيقا في معناها الكامل والشامل ممكن اليوم كذلك، نعم أكبر ميتافيزيقا محببة في وقتنا الحاضر.

لكن ألا يعدّ هذا النوع من الجرأة الفلسفية لمحاولة بناء جديد للميتافزيقا ساذجًا؟ هل بالإمكان اليوم بناء ميتافيزيقا إلهية؟ إذا كان الأمر يتعلق بتأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي لوجود الله، كما هو واضح من عنوان هذا الكتاب، فإن هذا الرجوع إلى الفينومينولوجية لتأسيس الميتافيزيقيا يصدم بحق. ألم يفهم هوسرل الرجوع إلى الأشياء نفسها بمعنى رفض ميتافيزيقا الله ـ على الأقل في معناها الكلاسيكي ـ؟ هل لم يؤكد بأن وصف ودراسة كل الأفعال الفينومينولوجية تتأسس في الوعي، وبأنها لا يمكن أن تكون صالحة للبحث الفينومينولوجي إلا إذا كانت تعاليًا ماثلًا، يعني كحياة موضوعية واعية خالصة؟ وبهذا يكون كل طريق للميتافيزيقا مغلقًا ويكون الطريق إلى الذاتية مفتوحًا. كيف يمكن إذن الانطلاق من طريقة فلسفية بعينها تقتصر على تحليل العلاقات الموضوعية للأفعال القصدية وإيجاد طريق للتعالي وللميتافيزيقا؟

كل هذا غير ممكن في الواقع، ولهذا السبب لا يكون تأسيس فينومينولوجي للبرهنة على وجود الله ممكنًا إلا إذا كان بالإمكان شرح مبدأ المبادئ الفلسفية، كما عبّر عن ذلك هوسرل[2]، يعني بالرجوع إلى المعطيات، كما أول ذلك، ذلك أن هذا الوفاء للأشياء المعطاة في ذاتها يفرض علينا أن نعترف بالوجود المستقل وبالجواهر المستقلة عن كل افتراض ذاتي، والمتعالية بصفة راديكالية عن العقل الإنساني. لا يجب أن يتعلق الأمر في هذا الفهم لمقولة هوسرل بـ«تحليل اعتباطي»، بل يجب

---

(1) من الممكن أن يفهم المرء ذلك بمعنى شخصانية موضوعية. وفي هذه الحالة سيصبح لمفهوم «الاعتراضات الأنثروبولوجية» معنى آخر مغايرًا تمامًا.

(2) «في مبدأ كل المبادئ حيث يكون كل معطى تصور أصيل مصدرًا صحيحًا للمعرفة، حيث إن كل ما هو أصلي لنا في «الحدس» (بمعنى في حقيقته الجسدية) يقترح أن يأخذ كما لو كان موجودًا، لكن وفقط في القمطرات الموجود فيها، لا يمكن لأية نظرية يمكن تصورها أن تقود إلى الخطأ». إ. هوسرل: **الأفكار**، ص51. انظر كذلك: :رومان إنغاردن، **الأعمال الكاملة**، الجزء الرابع، ص 69 وما تلاها.

إبعاد مثل هذا المعنى لمقولة هوسرل من المعطيات ذاتها. يجب على المرء أن يبرهن بأن الواقعة التي مفادها أنه لا يمكننا أن نعرف ما قد لا يكون موضوع وعينا، لا تعني أبدًا أنه يكون بإمكان أي موضوع من مواضيع معرفتنا الواعية وخاصة في تعاليه إبعاد وعيه الخاص وكل وعي ممكن.

يظهر بأن جزءًا منسيًّا في الحركة الفينومينولوجية، الذي قدمه إدموند هوسرل[1] سنة 1900/ 1901 ـ بمشاركة كل من شيلر وبفيندر[2] ـ يبرر العودة في عصرنا الحالي إلى الموضوعية وصلاح الأزلية للقوانين المنطقية ـ وكذا إلى عدد لا يحصى من القوانين الجوهرية على مستوى الميتافيزيقا وفلسفة الدين والأخلاق وفلسفة القانون وغيرها، يعني تلك الحركة الفينومينولوجية الأولى التي تنفي الاعتراضات التي قبلها هوسرل ابتداء من سنة 1905 و1913 كفلسفة ترانسندنتالية. فإديث شطاين، كونراد مارتينس، ديتريش فون هيلدابراند، ماكس شيلر، إنغاردن، رايناخ، بفيندر ـ لذكر بعض ممثلي الاتجاه الفينومينولوجي الواقعي ـ دافعوا (بدرجات متفاوتة من الراديكالية وبراهين مختلفة) عن وجهة النظر القائلة بأن دعوة هوسرل إلى الرجوع إلى الأشياء نفسها قد يمكنها أن تبرر العودة إلى «الشيء العقلاني نفسه» الذي نسي منذ عهد كانط[3]. ويظهر بأن هذه المدرسة قد ماتت، لكنها عادت إلى الساحة الفلسفية في السنوات العشر الأخيرة مع جيل جديد من الفلاسفة لتقود إلى نظرية جديدة وموضوعية في نظرية المعرفة وإلى ميتافزيقا وأنثروبولوجيا وأخلاق شخصانية. فإذا كان هوسرل يعتبر الفينومينولوجيين الذين كانوا يعارضون اعتراضاته الترانسندنتالية ساذجة، فإن الفينومينولوجية الواقعية النقدية الجديدة تحاول أن تبرهن بأن الواقعية ليست دوغمائية وبأن الذاتية نقدية، بل على العكس من ذلك فإن الفلسفة النقدية الحقيقية الوحيدة هي فلسفة واقعية وموضوعية.

يبرر هذا العرض المقتضب جدًّا لهذا الاتجاه الفلسفي نسقيًّا ونقديًّا النتيجة التي مفادها أن هناك جواهر ضرورية وقوانين وجودية غير مؤسسة من طرف الذات الإنسانية، بل توجد في ذاتها في زمن مثالي غير محدود ومطلق. تكتشف وسبق اكتشافها، وغير مقدمة من طرف الذات. إن هذا النوع من تعالي الإنسان في المعرفة، الذي يعتبره هوسرل في «فكرة الفينومينولوجية» مستحيلًا، سيصبح مبرهنًا عليه نقديًّا كخاصية وجودية للمعرفة وكشرط لإمكان وجود كل المواضيع المركبة أو الخيالية.

(1) أعني هنا هوسرل «بحوث منطقية».

(2) في السنة نفسها صدر لألكسندر بفندر «فينومينولوجية الإرادة» ولماكس شيلر «الترانسندنتال ومنهج السيكولوجيا. مناقشة منهجية للمنهج الفلسفي.

(3) هذا بالضبط ما يريد قوله وإظهاره كتابنا «الرجوع إلى الأشياء نفسها».

باستثناء هذا فإن التطور الجديد داخل الاتجاه الواقعي للفينومينولوجيا قد حرر هذه الأخيرة نفسها من جوهرية ما تزال توجد عند رايناخ، وأعطى بذلك لطريقة ذاك العصر معنى جديدًا، من أجل تجاوز اختزال التحليل الجوهري في الجواهر الخالصة ومن أجل الوصول إلى الطريق الذي يؤدي إلى البُعد الجوهري للمعرفة الوجودية. هناك بطبيعة الحال سؤال يطرح نفسه وهو ما إذا كان الأمر لا يتعلق بارتسامات إيمانية ظنية أو بمعرفة عقائدية دينية شخصية فقط، أو هل يمكن تبرير ذلك بطريقة فلسفية خالصة؟

يجب اعتبار الدراسات المعرفية النظرية، والتي في إطارها يتم تقديم المعارف الوجودية القطعية التركيبية، كتمهيد فعلي لهذا الكتاب. لأنه وإذا لم يكن هناك وجود مستقل تمامًا عن أفكار وإنتاجات الذات الإنسانية، يعني إذا لم يكن هناك شيء لا يمكننا التعرف على جواهره الضرورية، فإنه لا توجد هناك فلسفة، لكن فقط «ادعاء التفلسف Philodoxie»، أي فقط التحرك الذاتي في الأفكار المؤقتة وفي اللغة أو في الحدود الضيقة للرضى الاجتماعي ـ التاريخي. لا يمكننا هنا تكرار أو تلخيص دراسات نظرية المعرفة، التي تسمح من منظور فكر كبار الفلاسفة كبارمنيد، أفلاطون وأرسطو، أو كذلك أغوستين، ديكارت وهوسرل[1] بالرجوع الدقيق للأشياء المعطاة في ذاتها[2]، بل فقط بالإشارة إليها. على كل حال سنتطرق في هذا الكتاب، وخاصة في الجزء الثاني منه، من حين لآخر إلى النقط الجوهرية المهمة في نظرية المعرفة والميتافيزيقا للجوهر وللوجود.

إن الفينومينولوجيا الواقعية المقدمة هنا باختصار هي في الوقت نفسه شخصانية فلسفية: إنها لا تحاول فقط إظهار أن الذات كشخص هي قمة الوجود الموضوعي في الأنطولوجيا، بل تحاول أيضًا أن تظهر بأن الكمالات الشخصية الخاصة هي كمالات خالصة، وبما أنها كذلك يمكن ويجب الاعتراف لله بامتلاكها، كما هو مناقش في هذا الكتاب.

يمكن للمرء أن يلاحظ جوهر البرهان الأنطولوجي في كون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا يمكنه أن يكون فقط ذاك «الهو

---

(1) أعني هنا قبل كل شيء مقدمة الطبعة الأولى لـ«بحوث منطقية» لهوسرل.

(2) انظر أدولف رايناخ «حول الفينومينولوجيا» Adolf Reinach, «**Ueber Phaenomonolgie**» وديتريش فون هلدابراند «**ما هي الفلسفة؟**» «Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy?**» bes. S. xii ff. und Kap. 4.. انظر كذلك كتب يوسف سايفرت «**الجوهر والشخص. محاولة بناء فينومينولوجي**»، «**تعالي الإنسان في المعرفة**»، «**الرجوع إلى الأشياء نفسها**» و«**الكائن والوجود**».

es»، لكن من الضروري أن يكون الهو (Is) الشخصي، ولا بدّ أن يتوفر على الكمالات الشخصية المطلقة (الكمالات الخالصة)، التي اعترف له بها أنسليم الكانتربوري Canterbury في البرهان الأنطولوجي: الوعي، الحرية، القدرة، القوة، المعرفة، العلم، العدالة إلخ. إن الألوهية المجردة، والتي لن تكون «حية وواضحة» ستكون أقل درجة من الإنسان ومن الشخص، وسيكون، كما قال أنسليم، «سخيف» أن يكون المخلوق أكبر من الخالق. بكلمة أخرى فالإله غير الشخصي سيكون مبدئيًّا وضروريًّا أقل قيمة من الإنسان، وبالتالي سوف لن يكون إلهًا. لا يمكن للإنسان أبدًا تقديم الوجود غير الواعي، يعني غير الحي، كإله بأية طريقة من الطرق. وسوف نرجع للحديث بإسهاب عن البُعد الشخصاني للبرهان الأنطولوجي فيما بعد[1].

(1) إن الدراسة التي سنعرضها في هذا الكتاب هي في الحقيقة تعميق وتوسيع للميتافيزيقا الشخصانية التي عرضناها سنة 1989 في كتابنا «**الجوهر والشخص**».

تمهيد
حول البدايات التاريخية وحول ضرورة إعادة بناء فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي

1. عالم مفهوم في ذاته ـ إله غير معروف؟ الاحتراس ضد «البرهان الأنطولوجي لوجود الله». الذي يظهر بأنه مبني على أسس متينة

يصبح الرفض الحالي لبراهين وجود الله عامة أقوى عندما يتعلق الأمر بما ينعت بالبرهان الأنطولوجي لله أو ببرهان أنسليم، الذي حاول أن يبرهن بأن وجود الله ـ والله فقط ـ واضح من خلال ذاته ولذاته، وأن «الذي ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه يمكن التفكير فيه» هو أكثر عقلانية من أي شيء يوجد، وأنه بالمعنى الميتافيزيقي الأخير «مفهوم لوحده»[1].

إن هذا الادعاء الشهير لهذا البرهان، والذي عبّر عنه أنسليم بوضوح لأول مرة في القرن الحادي عشر، لا يفاجئ اليوم فقط، لكنه فاجأ منذ الوهلة الأولى لظهوره الكثير من الناس، لأنهم يميلون للاعتقاد بأن كل خصوصيات العالم المعروفة لدينا: الديمومة والنهائية، المكانية والوضوح، يمكن أن تفهم بكل سهولة. وأنها لهذا السبب لا تطرح أي مشكل فلسفي هام.

على العكس من هذا فإن ما قد يفهم بصعوبة، إذا كان هناك فهم ممكن، هو وجود كائن إلهي أزلي مخالف لعالمنا المألوف. وإذا كان من الممكن البرهنة على كائن من هذا القبيل، فإن هذا لن يكون ممكنًا إلا عن طريق البراهين الكوسمولوجية لله، التي تنطلق من وجود وجوهر هذا العالم «المفهوم في ذاته» والقابل للفهم. وفي مقابل هذا فإن ادعاء ما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي» إمكان معرفة الوجود الإلهي الضروري المعقلن ما هو في حقيقة الأمر إلا غطرسة عقلية،

---

(1) انظر كذلك: هرالد شوندورف: «**هل البرهان الأنطولوجي على وجود الله هو استنتاج خاطىء؟**» ص 991.

Harald Schondorf: «**Ist der ontologische Gottesdeweis in Fehlschluss?**» P. 991.

على اعتبار أنه لا يوجد هناك شيء أقل حضورًا وأقل عقلانية من الله، وهنا لا بدّ من تمييزه عن كل معرفة أخرى، يعني عن معرفة عالم التغير والوجود الزمني. ولهذا السبب فإن المرء يلتقي باستمرار بالأطروحة التي جاء بها كل من أرسطو وطوماس الأكويني، والقائلة بأنه ونظرًا لاختلاف نظام المعرفة، فإن المرء يتعرف على جوهر الوجود قبل أن يتعرف على الوجود الأنطولوجي.

وهنا بالضبط يلمس المرء أن مبادئ الفينومينولوجيا التي تفرض الانطلاق من الوجود المشخص (في لحمه ودمه) ومن الأشياء في ذاتها تناقض الدفاع عن البرهان الأنطولوجي. ولهذا السبب بالضبط رفض كل الفينومينولوجيين تقريبًا البرهان الأنطولوجي هذا[1]، لأن المرء يغادر فيه أساس كل ما يمكن تجربته وكل ما هو معطى، ليس فقط لأن الطريقة الفينومينولوجية «تضع الوجود الحقيقي في دائرة» للوصول إلى دراسة الأشكال الوجودية، والتي لا تسمح أبدًا بالانتقال من الجوهر إلى الوجود. لهذا إذن رفض البرهان الأنطولوجي ليس فقط من طرف (هوسرل الهرم)، والذي اقترب أكثر في شيخوخته إلى الكانطية والذاتية، بل كذلك من طرف الفينومينولوجيين الواقعيين الذين يفترضون أن موضوع البحث الوجودي الفلسفي للكائن يكون مستقلًا عن كل وعي إنساني.

لا بدّ في الواقع من إعادة صياغة الطريقة الفينومينولوجية وإعادة تسقيفها من أجل المرور من تحليل «الأشياء نفسها» إلى المعرفة الفلسفية لله. ومن أجل تحقيق

---

(1) لا ينطبق هذا على هيغل وكذا أدولف رايناخ وديتريش فون هلدبراند فقط، والذين سنرجع لهم فيما بعد، بل ينطبق هذا أيضًا على إديت شطاين: «**الكائن النهائي والكائن الأزلي**»، ص 106 ـ 107. ومن بين الفينومينولوجيين الذين دافعوا عن البرهان الأنطولوجي هناك بما لا يدع مجالًا للشك ماكس شيلر، في فلسفته الدينية وكذا في تعاليم أعلى بديهياته، سنتطرق له فيما بعد كذلك، ويرى في كتابه: «**الشكلانية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية**»، ص 298. الجوانب الإيجابية لـ«الأنطولوجيا»، والتي تصبّ في الحقيقة في اتجاه البرهان الأنطولوجي. لكن في الصفحة نفسها (298) يرفض شيلر كذلك بوضوح البرهان الأنطولوجي عندما يقول: «مرفوض بالكامل لكن وجهة النظر المرتبطة إلى حدّ الساعة بالشكل الحالي للأنطولوجيا، بحيث يمكننا إدراك الوجود في معناه الأساسي كـ«إله» «حقيقي»، هذا الفهم الشيليري، والذي انتقدناه في كتابنا «Back to Things in Themselves» الجزء 2 يتكرر في كتابه «**فلسفة الدين**»، «المدار المطلق والافتراض الواقعي لفكرة الله» وخاصة ص 183 وما بعدها، حيث رفض شيلر من مبدأ فينومينولوجي كل براهين وجود الله، وخاصة البرهان الأنطولوجي، على الرغم من أنه يقول مع كانط وباستحضار كانط، على أنه إذا كان هناك برهان على وجود الله فإنه لن يكون إلا البرهان الأنطولوجي (ص187)، حتى وإن بقي غير واضح لأنه يقول أيضًا قبل هذا إن كل معرفة وجودية لا بدّ أن تكون تجريبية.

هذا لا يجب توضيح استقلال الكائنات الضرورية والعلاقات الوجودية فقط، كما حاولت أن أبرهن على ذلك في كتابي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها»، بل إن الرجوع إلى الأشياء نفسها يجب أن يجد طريقه لمعرفة الوجود الواقعي وكذا تلك الكائنات التي توجد بطريقة فرضية ـ كانعكاس للأشياء الأخرى ـ.

عندما نستعمل الطريقة الفينومينولوجية وعندما نلتزم بالالتصاق بالأشياء نفسها فقط، فإننا ننطلق من كون العالم وحده هو الذي يوجود وبأنه لا يمكن أن نفهم إلا العالم وبأنه وعندما نفكر بعمق يتضح لنا أن المعرفة المباشرة غير متجانسة مع العقلانية، وبأنه بالمعنى الدقيق فإن عكس الظاهر هو الصحيح، وبأن وجود وجوهر العالم هو «شيء مفروغ منه»، وبأن جوهر الله لا يعرف، وبأن العالم معقلن في ذاته، وبأن الجوهر الإلهي غير مفهوم.

أكيد أنه لا يمكننا نفي معرفتنا المباشرة للعالم ـ على الأقل العالم الذي يكون في متناول حواسنا ـ الذي نرى، نلمس، نسمع، والذي يمكن معرفته عن طريق مصادر أخرى، وعن طريق تأمل محسوس، وبطريقة مباشرة خاصة، كما هو الشأن بالنسبة للرؤية الحسية الملموسة إلخ. إن الصور الأصلية لكل فهم مباشر توجد كذلك في المستوى الروحي.

إن عالم وعينا وعالم كياننا الخاص، حتى وإن بقي كصورة خلفية لحياتنا الواعية عندما نقارنه مع الأشياء والأشخاص الذين يمكن إدراكهم بالحواس، يكون سهل الإدراك بالمقارنة مع الأشياء التي يمكن إدراكها، وبالمقارنة مع كل ما نعرفه، بما أنه يمكننا بفضل إدراكنا أن نفهم ونحلل المعطيات الحسية والأشياء الأخرى التي تفوقها كالحيوانات والإنسان. إننا نعرف وجودنا الواعي، كما وضح كل من أوغسطين وديكارت، بتجربة مباشرة، بمعرفة قطعية، هذه المعرفة عن أنفسنا التي لا تكون في متناول لا الله ولا المواضيع الواقعية التي نعرفها عن طريق وعينا. إننا لا نمتلك أية فكرة مباشرة عن الله، فلا نلتقي بالوجود المطلق كما نلتقي بالعالم المحسوس، أو كمجرى [عاصفة] حياتنا الواعية وأنانا الشخصي. وليس كذلك كالناس الآخرين مع من لنا علاقة في آلاف التجارب المعقدة كما هو الشأن في سلوكات التفاهم والمحادثة أو الحب. إن الله بالمقارنة مع الأشياء التي يمكننا لمسها غائب عن دائرة تجربتنا.

انطلاقًا مما سبق لا يمكن أن يكون هناك اختلاف في كون المعرفة الإنسانية تسمو دائمًا، وفي كون الإنسان بحدود معطياته التجريبية وإمكانات تجربته لا بدّ أن يبدأ بالتجربة في العالم. فكل معرفة إنسانية تبدأ بمعاشات [مفرد

معاش] وأفعال قصدية حسية ونفسية، حيث تكون مواضيعها معطاة لنا مباشرة، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة لتجربتنا الداخلية لوعينا الخاص وكذا معاشاته وقراراته المعطاة لنا مباشرة. إن كل معرفتنا تبدأ إذن بتجربة الكائنات الموجودة في العالم.

صحيح كذلك، كما يؤكد على ذلك البرهان الكوسمولوجي، أن كل معرفة إنسانية لله، على الأقل تلك التي لا تعتمد على المعرفة المباشرة والصوفية لله (كما هو الشأن عند أنسليم حسب بعض المحللين)، لا بدّ أن تمرّ بالعالم، ولا يمكنها أن تنطلق من رؤية أو تجربة مباشرة متعلقة بالله.

لا ينتج عن كل هذا بأي حال من الأحوال تأكيد صحة الفرضية القائلة بأن وجود العالم في ذاته ولذاته، وكذا وجوده لروحنا يكون أكثر عقلانية وأكثر فهمًا من وجود الله. ولا ينتج عن هذا كذلك صحة الفكرة التي تنطلق من التجربة ومن التفكير الإنساني في العالم لتؤكد على أن معرفة العالم عن طريق التفكير في خصوصياته تؤدي إلى إمكان تسهيل شرحه وعقلنته في شروط وجوده أكثر من التأمل في الجوهر الإلهي. بمعنى آخر: لا ينتج عن حاجة العقل الإنساني الانطلاق من العالم كون العالم قادر أن يجيب عن سؤال: «لماذا هناك شيء ما وليس لاشيء؟» عوض أن يجيب عن هذا السؤال الجوهر الإلهي، ولهذا السبب فإن وجود الله هو أكثر عقلنة من العالم، نعم العقلاني الوحيد، «المفهوم» في حد ذاته.

سيوضح لنا تفكير فلسفي لاحق على أن وجود العالم، طالما اعتبرناه في ذاته ولذاته، هو وجود أكثر غموضًا ولا يمكن تأسيسه، ولو كان هذا العالم واضح وضوح الشمس وكيفما كانت المعطيات التجريبية المعطاة لحواسنا. لا بدّ إذن من التمييز الدقيق بين المعطيات الحسية وبين المعطيات العقلانية القابلة للفهم. ولا يتعلق الأمر هنا بقابلية فهم من بين قابليات فهم أخرى كثيرة، كما يمتلكها بدون شك الجوهر الداخلي للعالم، لكن بتلك العقلانية وبتلك القابلية للفهم للوجود الذي يمكنه أن يجيب عن سؤال: «لماذا هناك شيء عوض اللاشيء؟».

2. الاكتشاف البارمنيدي وأطروحة الشيئين الأولين الواضحين لماكس شيلر

إن الاختلاف الجوهري بين المعطيات الحسية والمعطيات العقلانية من جهة، وبين عدم تمكن العالم الإجابة عن أسباب وجوده من جهة أخرى قد وجدت بوضوح يفاجئ عند أكبر الميتافزيقيين القبل السقراطيين، ويتعلق الأمر

ببارمنيد. فالأشعار التي جمعها في «In nuce» تحتوي على البرهان الأنطولوجي وعلى البرهان الكوسمولوجي لوجود الله. وقد يمكننا أن نؤول هذا بكون بارمنيد حاول أن يفهم هذا العالم المتغير، المحدود، الموجود في زمان معين والمتعدد. وبما أنه فكر في العالم فقد أصبح واضحًا له بأن المطلق، الذي يعتبر أساس وجود العالم، والذي يمكن أن يتضمن وجود العالم، لا يوجد في الحقيقة. فلا الوجود الفردي في العالم ولا العالم بأكمله يمتلك أسبابًا كافية لوجوده في ذاته، وبالتالي للموجودات الأخرى؛ لأنه واضح بأن الوجود الذي لا يمتلك أسباب وجوده في ذاته لا يمكن في آخر المطاف أن يشرح الموجودات الأخرى التابعة له، لأن الشرح النهائي للوجود لا يمكن أن يوضح إلا من خلال مصدر يمكنه شرح نفسه بنفسه.

وبما أن بارمنيد قد توصل بوضوح إلى هذا من خلال تفكيره، إضافة إلى توصله إلى كونه لا يمكن أن يرى أي سبب آخر لوجود العالم خارج العالم نفسه، فإنه وصل إلى نتيجة كون العالم، كيفما كان واضحًا في تجربتنا، لا يمكن أن يكون إلا وهمًا وحلمًا لا يمتلك أي وجود حقيقي، لأنه لا يتوفر على أي أساس عقلي لوجوده. لكن أينتج عن هذا كون «لاشيء يوجد على الإطلاق؟».

يتحاشى بارمنيد هذا الجواب النيهيلي (العدمي) عن السؤال الضمني الذي طرح: هل ولماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟ على الرغم من أنه يعترف وككل الذين طرحوا هذا السؤال بالواقعة، والتي يعتبرها ماكس شيلر الوضوح الأول المباشر، القائلة بأنه يوجد هناك بالفعل شيء عوض اللاشيء: إن البديهية الأولى المباشرة، أي تلك البديهية المكونة لعبارة «الشك في شيء ما» (الشك في وجود شيء ما، الشك في حقيقة فرضية ما. إلخ)، هي بديهية مفترضة، لكنها تؤكد بوضوح بأن هناك شيئًا يوجد، أو بتعبير أدق بأن: «اللاشيء لا يوجد sei nicht Nichts»، (على الرغم من أن كلمة لاشيء Nichts لا تعني فقط لا عدم وجود شيء ما Nicht-Etwas ولا عدم الوجود هنا لشيء ما Nicht-Da-Sein von etwas لكنها تعني ذاك العدم المطلق، والذي لا يكون فيه نفي وجوده في الوجود المنفي، بحيث إن الوجود هكذا أو الجوهر والوجود هنا لا يكونان متميزين الواحد عن الآخر. إن الواقعة القائمة، والمتمثلة في كون اللاشيء لا يوجد، هي في الوقت نفسه موضوع المعرفة الأولى المباشرة والموضوع الأكثر إدهاشًا لا آخر الدهشات الفلسفية. وعلى الرغم من أن هذه الحركة الانفعالية تنتج عندما تكون مسبوقة بسلوك خشوع فقط، والتي (أي الحركة الانفعالية) تعدّ جزءًا

من الأفعال الانفعالية التي تهيئ سلوكًا فلسفيًا، والتي تمحي خصوصية المفروغ منه للوجود وبغضّ النظر كذلك على أي شيء سأركز، أو إلى أي شيء سأنظر، هذا الشيء المحدد من طرف معيار الوجود الطبقي[1] فإن أي مثال مأخوذ بالصدفة من ضمن نوع أو عدة أنواع من الوجود، التي تتلاقى مع كل نوع في ذاته، فإن هذه المعرفة تصبح واضحة لي بوضوح لا نقاش فيه ـ إلى حدّ أن هذا الوضوح يضيء كل شيء بوضوح، أي يوضح كل ما يمكن تخيله بالمقارنة معها (المعرفة) ـ بطبيعة الحال فإن الذي لم يرَ هوة العدم سوف لن يلاحظ مطلقًا الإيجابية الرفيعة لمضمون معرفة كون هناك شيء يوجد عوض اللاشيء...»[2].

يصل بارمنيد إلى وجهة النظر التالية: إن الكائن الوحيد المفهوم، الذي يملك أساسًا عقليًا لوجوده، وبالتالي العاقل، هو ببساطة ذلك الكائن غير المخلوق والمطلق والأزلي (das Esti)[3]. ولا يمكن فهم هذا النوع من الوجود ميتافيزيقيًا إلا بطريقة عامة، يعني دون أن يكون لذلك تأثير على صفات الكائن الذي ليست له بداية والمؤسس لذاته. لا يتعلق الأمر هنا إذن بمعرفة ما إذا كان هذا الكائن ماديًا أو روحيًا، شخصيًا أو لاشخصيًا (ES)، إن الأمر يتعلق أساسًا بالكائن المطلق، الضروري والموجود في ذاته، والذي يعتبر في آخر المطاف عقلانيًا ويمكن فهم وجوده. بالإمكان التعبير عن جوهر وجهة نظر بارمنيد هكذا: إذا كان لا بدّ أن يوجد هناك شيء ما، فيجب إذن أن يكون ذاك الكائن الضروري والمطلق سواء أكان في العالم أو كان مغايرًا له كحقيقة متعالية راديكاليًا.

---

(1) يقول النص الكامل:
«... ـ كما أن هناك مثلًا الكائن هكذا (So Sein) الكائن هنا (Dasein) الكائن الواعي (Bewusstsein)- الكائن الطبيعي (Natursein) الكائن الواقعي (reales Sein) أو الكائن غير الواقعي موضوعيًا (Nicht reales Sein) الكائن ـ الموضوع 0-(Gegenstand-sein) الكائن الفاعل، الذي يكون في الوقت نفسه الكائن ـ الموضوع ـ الكائن المعارض؛ الكائن القيم (ذو قيمة) (Wertsein) أو الكائن القيم «الوجودي»، الكائن الجوهري، الوصفي، العرضي أو الكائن العلائقي، الكائن الممكن... أو الكائن الحقيقي، الكائن غير الديمومي أو ببساطة الكائن المستمر أو الحاضر ـ ، الكائن الماضي والمستقبلي، الكائن الحقيقي (لفرضية ما مثلًا)، الكائن الصالح أو الكائن القبل المنطقي، باستثناء الوجود العقلي «المتخيل» (مثلًا «الجبل الذهبي» المتخيل أو الشعور Gefuehl المتخيل كذلك).

(2) انظر ماكس شيلر «**حول جوهر الفلسفة والشروط الاخلاقية للإدراك الفلسفي**» ص93 ـ 94 يبدأ هذا النص بالملاحظة القيمة التالية: «لهذا السبب لا بدّ لكل بحث عن جوهر الفلسفة أن يبدأ بإشكالية «نظام الحقائق الأساسية».

(3) انظر النص السابق لبارمنيد.

ويضيف بارمنيد خطوة أساسية أخرى: إنه يعترف بأنه من المستحيل أن يكون هذا الكائن المطلق كائنًا زمنيًّا له بداية وله نهاية. فلا يسمح بارمنيد لنا «أن نفكر أو أن نقول» بأن للكائن المطلق وللكائن ذاته بداية، وبأنه قد يكون أتى من العدم (Nichts). فأية قوة بإمكانها أن تبدأ من عدم الوجود (Nichtsein) لتصبح وجودًا في الحاضر عوض وجودها في الماضي أو في المستقبل. إنه يرى أبعد من هذا عندما يؤكد على أن المطلق العقلاني الوحيد لا يمكن أن يكون تعددًا مليئًا بالنواقص والفراغات، مليئًا بعدم الوجود، لكن يجب أن يكون وجودًا وحيدًا، ضروريًّا، دون بداية، أزليًّا وأنه ببساطة موجود. وعلى أساس هذه الخطوة البارمنيدية لا يمكن لصفات هذا المعقلن الوحيد وهذا الكائن المفهوم أن تبقى موضع تساؤل. وفي كل الأحوال لا بدّ لهذا الكائن المطلق أن يمتلك الصفات الضرورية التالية: الوجود الضروري، عدم البداية، عدم الزوال، امتلاك الوجود والوحدانية. ولا يمكن أن يشابه كل هذه الأشياء الكثيرة والزمانية الموجودة في العالم، والتي نحاول أن نقنع أنفسنا بأنها موجودة.

على الرغم من الأهمية الميتافيزيقية لوجهة النظر البارمنيدية هذه، فإنه لا يمكننا أن نوافقه على أن هذا العالم، الذي يستمد وجوده الحقيقي ليس فقط من فرضيات بارمنيد بل وأيضًا لأنه معطى لنا مباشرة دون شك ـ على كل في علاقته مع عالمنا ـ، هو عالم ـ موجود واحد ـ لم يكن من الضروري أن يوجد حقيقة[1].

وحتى وإن لم نكن نوافق بارمنيد إلا قليلًا عندما يقول بأنه لا يمكننا أن نجد أساسًا لوجود هذا العالم خارج العالم الزماني نفسه، فإننا نرى على أن أطروحته، التي تحتوي على المبدأ الأساسي لما نسميه البرهان الأنطولوجي لوجود الله، تتضمن الكثير من الحقيقة، بحيث يمكن أن نعبّر عنها بالطريقة الموالية: إن الكائن الخالص فقط، والكائن في شكله المطلق فقط، الكائن (Ist) البسيط، والذي لا يحتوي لا على عدم الوجود ولا على نواقص، هو طبقًا لذاته نفسها مفهوم وعقلاني في حد ذاته. إذن، وكما سيوضح ذلك تحليل لاحق في هذا الكتاب، فقط هذا النوع من الوجود المطلق هو الذي يمتلك بما فيه الكفاية أساس وجوده في ذاته. وفقط هذا الكائن الإلهي المطلق هو الذي يمتلك وحده وجوده في ذاته، لأنه هو الوحيد الذي يمتلك هذا الأساس. ومن ثم، وإذا كان لا بدّ أن يوجد هناك شيء، فلا بدّ أن يكون قد وجد قبل كل الموجودات الأخرى، قبل كل البراهين الكوسمولوجية لوجود الله التي تنطلق من العالم لتصل إلى الله، وكشرط أساسي لهذه البراهين. بإمكان المرء أن

---

(1) للمزيد عن برهان الكوجيطو انظر سايفرت «**الرجوع إلى الأشياء نفسها**» الجزء 5 وما بعده.

يلخص جوهر وجهة نظر بارمنيد كالتالي: إذا كان هناك كائن موجود، وهذا واضح من القدم، فإن هناك أيضًا كائنًا ضروريًا، كائنًا مطلقًا أزليًا (الكائن المطلق)[1].

سنلاحظ في النص التالي التشابه الكبير بين المعارف البارمنيدية وبين وجهة نظر شيلر: «إن الكائن الذي يوجد ـ عندما يوجد ـ والذي يكون وجوده مؤكدًا، يكون يحمل وجوده في ذاته وفي ذاته فقط، ونريد أن نسمي هذا الكائن ـ وبغضّ النظر عن كيفية تحديده انطلاقًا من الكائنات الأخرى ـ بالكائن المطلق». وهذا الإدراك الذي يؤكد على وجود كائن مطلق[2] هو الإدراك الواضح الثاني[3]: «وهكذا فإن ضوء هذا الضوء لهذا الإدراك الثاني تابع لما نستبعده في كل وجود نسبي وتابع (هنا قبل كل شيء في ذاته)، ليس فقط للوجود لكن أيضًا لغير الموجود Nichtsein النسبي، إذن لا يجب ـ دون أن نلاحظ ذلك أو أن نعرفه ـ أخذ أي وجود نسبي على أنه وجود مطلق.

إن بداهة الوجود، التي تعتبر بالفعل حاجزًا في وجه الإدراك الواضح للإيجابية الكبيرة للاحتمال المتمثل في وجود شيء ما عوض اللاشيء، وكذا نفي

---

(1) انظر شيلر المرجع السابق ص.ص. 94 ـ 96، بالمناسبة هناك فرق مهم بينه وبين أنطونيو روسميني Antonio Rosminis فيما يخص معالجة البرهان الأنطولوجي. انظر Antonio Rosminis, Teosofia-Libro III, Sezione II, Cap. 3, articlo V, Paragraph1, «Primo corrolario: dimostrazione a priori d' ell esistenza di Dio».
انظر كذلك: (Ideol.1456-1460; Sistema 178) في هذا النص يقول روسميني (ص 218، 103، 111):

Nel quale processo d'idee si vede che la proposizione: «Dio esiste» è una conseguenza dell'altra: «l' essere esiste», e che solo dopo aver tirata questa conseguenza s' intende, che nel concetto di Dio si contiene quello dell' esistere...

انطلاقًا من إتمام هذه المفكرة يرى المرء أن جملة «الله يوجد» هي نتيجة جملة أخرى «الكائن يوجد» وبعدما يستخرج المرء هذه النتيجة يفهم أن كلمة الله تحتوي على الوجود» (ترجمة المؤلف).
ويضيف روسميني:

Ma secondo la maniera propria di favellare, che noi constantemente seguiamo, la proposizione: "Dio esiste" si deve dire dimostrabile a priori ma non per dè nota, perchè ha bisogno di un' altra proposizione precedente nella mente nostra...

إذن وطبقًا لطريقة الكلام الحقيقية، والتي نحافظ عليها دائمًا، يجب على المرء أن يقول إن عبارة «الله يوجد» يمكن البرهنة عليها قبليًا، لكنها غير معروفة في ذاتها، لأنها بحاجة إلى الجملة التي تسبقها والتي تحتاجها روحنا كذلك [ويتعلق الأمر بوجود الكائن]» (ترجمة المؤلف).

(2) تعتبر هذه الجملة الإضافية لشيلر «أو وجود، والذي من خلاله لا يمكن للكل الآخر أن يمتلك الكائن المطلق» تعبيرًا عن فكرنا في هذا المضمار، والتي شرحناها سابقًا.

(3) كما سبق وإن قلنا فإن شيلر يعارض البرهان الأنطولوجي ـ حتى وإن كان يسقط في الوقت نفسه في تناقض حاد عندما يتحدث في فلسفته عن الواقعة الواضحة الثانية.

العدم النسبي للشيء، هذا العدم الذي نجده في مواضيع مختلفة وبطرق مختلفة في مناطق مختلفة للوجود النسبي، هما وظيفة غير مستقلة لهذا «الكبرياء الطبيعي»، لهذا الإفراط الطبيعي في تقدير الذات (بطبيعة الحال من وجهة نظر بيولوجية، وبالتالي ما ينتج عن هذا من الثقة في الذات من طرف الكائن، هذه الثقة التي تنفي مثلًا الموت والوقت غير المحدد، يعني أننا لم نكن موجودين وسوف نصبح غير موجودين، تفنى أمام الوعي. وفقط عندما نتعلم ألا نندهش بأننا أنفسنا لسنا لاشيء، يمكننا عند إذن استقبال كل ضوء هذين الإدراكين اللذين سبقت الإشارة إليهما قبل كل المعارف الأخرى».

على كل حال يخلط شيلر هنا في «إدراكه الواضح الثاني» ما يسمى بالمعرفة البارمنيدية بمعرفة أخرى لم يصل إليها بارمنيد: يعني تبعية الكائن غير المطلق للكائن المطلق، هذه التبعية التي يستبعدها بارمنيد في حلوليته.

بغضّ النظر عن هذا، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان ممكنًا اعتبار هذا الإدراك الثاني بـ«الإدراك الواضح الثاني». أولًا، وعلى الرغم من أن أسباب الإدراك «الواضح الأول» لشيلر قد تكون مقنعة، فإنها تتضمن ضروريًا بطريقة ضمنية معارف أخرى، وخاصة تلك التي يصفها شيلر بالإدراكات «التخمينية» كتلك التي تتعلق بالكوجيطو. فبدون بداهة وجودنا الواعي لا يمكننا إذن أن ندرك أي وجود آخر. وينطبق هذا كذلك على «الإدراك البديهي الأول» لشيلر، الذي يعتبر بالنسبة لنا إدراكًا بديهيًا لأنه معرفة يقينية للأنا Ich، لأنه يفترض معرفة بديهية وتعالي هذه المعرفة، وبالتالي تضمنه لهذه المعرفة. من هنا فإنه من الصعب افتراض «تنظيم» مطلق للبديهيات، لأن العقلانية اليقينية الحقيقية تكون دائمًا «كونًا عاقلًا»، والذي يتكوّن من علاقات بديهية لا حصر لها، وليس من تتابع عددي (سوماري) للأحكام البديهية «البديهية الأولى»، «البديهية الثانية» إلخ. فالبديهية الأولى مثلًا تحتوي على إدراك جوهر الوجود، ليس فقط بسبب الواقعة المتمثلة في كون شيء ما يوجد وفي اعتبار أننا نحن أنفسنا نوجد وندرك، بل أكثر من هذا بسبب العلاقة بين الوجود وبين «وجود شيء ما» وبسبب طبيعة البداهة وبسبب كونها تجعلنا متضمنين فيها، وبسبب مبدأ التناقض إلخ. وفي الإدراك فقط الذي يعتبره شيلر «بديهيًا ثانيًا» نجد افتراض معارف أخرى، كما سوف نرى، كالديمومة والعرضية إلخ. وعلى الرغم من كل هذا فإننا لم نضع بداهة هاتين المعرفتين اللتين استعرضهما شيلر موضع تساؤل. على العكس من هذا فإن شيلر قد أكد بحق على وضوحهما.

على عكس البداهة القائلة بأنه إذا كان هناك كائن موجود، الذي يجب أن يكون موجودًا ككائن ضروري مطلق وأزلي كما سبق وأن قلنا، فإن وجود العالم

كما نفهمه هو ببساطة غير معقلن وعدم مفهوم في وجوده، مادمنا نتأمله في ذاته ونفكر فيه كخليط غريب بين الوجود وعدم الوجود[1]. أكثر من هذا يمكننا أن نعترف بأنه ليس هناك أي وجود في العالم، وبأن وجود العالم نفسه مستحيل إذا كان قائمًا بذاته، أو إذا كان محددًا في ذاته ولذاته. ولتأكيد هذا يمكن للمرء ذكر فلاسفة ملحدين كسارتر مثلًا، الذي أكد على عدم عقلانية وجود العالم، حيث إنه اعتبر وجوده وجودًا زائدًا (إضافيًا) De trop وإن كل محاولة للبرهنة على وجوده تبقى مجردة، لأنه لا يعترف بوجود العالم كوجود ضروري، ولأنه لا يرى أي مبرر للكائن العرضي في ذاته وبذاته، وقد اعترف له بهذا ليس المفكّر اللأدري برتراند روسل، لكن الفلاسفة التوحيديون كذلك[2].

بما أن البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وكذا كل البراهين العرضية الأخرى على وجوده تجد جذورها الفلسفية المعرفية في شعر بارمنيد، فإننا سنقدم وسنحلل أهم المقاطع في هذا الشعر العنيف[3]: «لم يبق هناك إلا طريق وحيد يمكن للمرء أن يتحدث عنه بعقلانية ألا وهو كونه موجود، وهناك الكثير من العلامات على ذلك، بحيث إن ما هو كائن هو غير مخلوق وغير قابل للإتلاف، إنه إذن كامل (Oulomenes)، غير قابل للتغيير وليست له نهاية (Ateleston)؛ لم يكن في الماضي وسوف لن يكون، بل إنه يوجد الآن ككل في الوقت نفسه (nun estin homou pan)، واحد (hen)، يمتلك وجوده في ذاته، ومتحد مع وجوده في ذاته (syneches). فأي خالق تريد أن تجد له؟ وسوف لن أسمح لك أن تقول أو أن تفكر «انطلاقًا مما هو غير موجود»، لأنه لا يمكن لا القول (عقليًا) ولا التفكير بأن (الكائن) غير موجود. وأية ضرورة كان بإمكانها أن تدفعه للوجود انطلاقًا من اللاشيء وأن يوجد في وقت متأخر عوض وقت مبكر؟ هكذا إذن سيكون الوجود في (ذاته) إما موجودًا مطلقًا أو غير موجود على الإطلاق. كيف يمكن لهذا الموجود أن يهلك بعد هذا؟ أو كيف كانت بدايته؟ لأنه سوف لن يوجد إذا كان ليس موجودًا وسوف لن

---

(1) انظر سايفرت Seifert, **Essere e persona**, Chap. 10-13 حيث حاولنا تأسيس البرهان الكوسمولوجي لوجود الله على أساس فينومينولوجي.

(2) سنرجع إلى النصوص التي تهمنا في «الوجود والعدم» لسارتر فيما بعد.

(3) سأستعمل ترجمتي الشخصية من الإغريقية. عندما يظهر لي أن كلمة إغريقية ما في هذا النص لها أكثر من معنى وأغنى من الكلمة الألمانية التي تقابلها سأضع هذه الكلمة الإغريقية بين قوسين. وعندما تتضمن ترجمتي لحظة من لحظات التأويل، والتي تتجاوز الترجمة الحرفية، سأضع الكلمات المعنية بالأمر بين قوسين. وعندما أشير إلى ترجمة حرفية أخرى كبديل لترجمتي سأضع هذه الترجمة بين قوسين.

يكون موجودًا كذلك إذا كان «سيوجد في المستقبل». إذن لا يمكن أن يكون قد بدأ بالوجود كما لا يمكن تصور صيرورته.

لا يمكن قسمة الوجود لأنه جوهر واحد [كل متجانس]. فلا يوجد الكثير منه هنا، والقليل هناك...، بل إنه مليء بالوجود فلا يتغير أبدًا ... إنه دون بداية ودون نهاية، فبدايته ونهايته مستبعدان وغير مقبولين من طرف الإقناع الحقيقي. إنه متجانس مع نفسه وغير متغير في ذاته. إنه يستريح في ذاته... لأن ضرورة قوية تربطه بمضمون جوهره وتعمل على تماسكه من كل الجهات ... إنه ليس بحاجة إلى شيء ما، لأنه لو كانت له حاجة فإنه سيكون بحاجة إلى «الكل». لا يمكنه أن يكون إذن أكثر وجودًا هنا، وأقل وجودًا هناك، لأنه موجود بالكمية نفسها في كل مكان»[1].

إن أهم البراهين الميتافيزيقية على وجود الله متضمنة بشكل بسيط في هذا النص. ويكون كذلك حضورًا مبكرًا للبرهان الأنطولوجي لوجود الله متضمن في النص ـ على الأقل بشكل غير واضح ـ وقد استُعرضت فيه أهم الصفات للوجود المطلق، أو أُشير إليها ضمنيًا. لا نريد هنا أن نبحث ما إذا كان التصور البارمنيدي للكائن المطلق ماديًا، كما افترض ذلك الكثير من الباحثين، أو ما إذا كان بارمنيد أكثر من هذا، على الأقل ضمنيًا في نصوص أخرى، قد لمح إلى شيء من هذا القبيل كما عبّر عن ذلك تلميذه ميليسوس Melissos[2]. إن بارمنيد ينكر أن عبارة «الوجود هنا أكثر من هناك» تتضمن نوعًا من المادية، والتي اعتبرت هكذا إلى عهد ديكارت، وبهذا فإنه يظهر أنه قد علم مبادىء الروحانية الحقيقية للوجود الإلهي[3]. أكثر من هذا

---

(1) انظر بارمنيد **simplicius Plys** 145, fr 8.

(2) من المعروف أن ميليسوس، تلميذ بارمنيد، قد اعترف بأن الوجود الضروري والأزلي، والذي سماه بارمنيد بـ(Nous) (الروح Geist) هو غير مشخص ولانهائي، على الرغم من كون باحثين آخرين مثل Gomperz و Reale يعتقدون أنه يجب فهم اللاشخصي واللانهائي لميليسوس بمعنى عدم وجود أي شكل مادي معين يحدد هذا. ويؤكد **Giovanni Reale** على أن الفضل يرجع لأفلاطون في اكتشاف الروح الحقيقية في **phaidon** وفي deuteros plous. انظر **ميليسوس الساموسي** مقطع 6: «لكن إذا كان غير نهائي، فإنه واحد، لأنه إذا كان هناك كائنان اثنان فإنهما سوف لن يكونا لانهائيين، لكن سيحدد الواحد منهما الآخر»، وفي المقطع 9: «إذا كان الوجود موجودًا فإنه يجب عليه أن يكون واحدًا، وعلى اعتبار أنه واحد فلا يحق له أن يتوفر على جسد، فإذا كانت له أعضاء، فإنه سيتوفر على أجزاء وبهذا فلا يمكن أن يكون واحدًا».

(3) أظن أن لاشخصانية الوجود الأزلي ناتجة عن أطروحة بارمنيد القائلة إنه غير قابل للقسمة (المقطع 8) ومن: «لا يمكن أن يوجد هنا الكثير منه وهناك القليل» (المقطع 8)، وإنه حاضر وكامل. ففي الفلسفة القديمة أو عند أوغسطين اعتبر أنه يوجد منه أكثر في الأماكن الفسيحة والكبيرة أكثر منه في الأماكن الضيقة. انظر مثلًا: Ludger Hoelscher, **The Realty of the mind**. St. Augustinus Arguments for the Human soul als spiritual Substance, P. 11.

فإننا نريد هنا أن نركز على جوهر الفكر البارمنيدي بإلقاء نظرة على ذاك (الهناك) لكي نصل إلى «الأشياء نفسها Sachen selbst » عوض البحث فيما أراد أن يعنيه في جملته، وهي إشكالية لا يمكن الإجابة عنها بيقين.

يطرح بارمنيد هذا السؤال، والذي طرحته كل البراهين التي أرادت البرهنة على وجود الله، وهو في الوقت نفسه سؤال ميتافيزيقي قديم: «كيف يمكن خلق الكائن لكي يصبح عاقلًا عن طريق ذاته، ولكي يمتلك عن طريق ذاته أساس وجوده؟». في جوابه عن هذا السؤال اكتشف بارمنيد واقعتين ميتافيزيقيتين وكذا الخاصية المعرفية للفلسفة التي تؤسس كل طريقة ميتافيزيقية وكل البرهان الأنطولوجي على وجود الله.

أولًا: يجب على الكائن المفهوم في ذاته ومن خلال ذاته أن يكون وجودًا مخالفًا لكل الخصوصيات الجوهرية الخاصة بوجود العالم. لا يجب عليه أن يكون دَيموميًّا/ زمنيًّا ولا يجب أن يكون لوجوده تتابع زمني من الماضي إلى الحاضر ثم المستقبل. لا يجب أن يكون مؤسسًا على الحركة ولا أن يصبح. لهذا السبب لا يمكن أن يكون موضوعيًّا موجودًا ماديًا، لأن إمكان الحركة وأخذ أشكال مختلفة تنتمي إلى جوهر المادة. لا يجب أن يكون قابلًا للقسمة ولا تابعًا لأي شيء خارجًا عنه باستثناء تبعيته لذاته. لا يجب أن تكون له بداية ونهاية. بكلمة موجزة يجب على الكائن المطلق أن يكون مخالفًا للعالم الذي يمتلك واقعيًّا الخصائص التي ذكرناها.

ثانيًا: يعترف بارمنيد بأن هذا الكائن ـ الذي يعتبر وحده أصل كل ما هو عقلي، لأنه هو الوحيد الذي يجيب عن سؤال لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء، والذي يختلف تمامًا عن العالم ـ لا بدّ أن يمتلك صفات جوهرية للألوهية. ويرى بأن الكائن المؤسس في ذاته ومن خلال ذاته يجب أن يكون كائنًا غير مخلوق وغير فان، لانهائيًّا وأزليًّا. فوجوده لا بدّ أن يكون في الحاضر الأزلي، بحيث إنه لا يقود إلى لم يعد يوجد NICHT MEHR SEIN لـ «الذي كان يوجد»، ولا إلى الذي لا يوجد بعد Noch-Nicht-Sein المستقبلي، كوحيد «واحد» و«كوجود خالص». فالوجود المطلق يجب أن يكون ببساطة «مليئًا بالوجود». ولهذا، يقول لنا بارمنيد، فإن هذا الكائن ليس بحاجة إلى أصل أو سبب لوجوده خارجًا عنه. لا يجب أن يحتوي بأي حال من الأحوال على اللاوجود Nicht sein، ولا يوجد في وجوده الخالص البسيط «أكثر هنا منه هنالك». بمعنى، ولنختم هكذا، فإنه لا يوجد كذلك في المكان وغير قابل للقسمة ولا يمكن قسمة جوهره إلى أجزاء مادية متعددة غير متشابهة ولا في أماكن مختلفة. وعلى اعتبار أنه مليء بالوجود، وعلى اعتبار أن لا

شيء ينقصه، فإنه يجب أن يكون كذلك غير منتهٍ، كما يرى ذلك ميليسوس تلميذ بارمنيد[1]، أو كما يقول أنسليم (في ملحق أفلاطون، أفلوطين وأوغسطين) بأنه: «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

وبما أن هذا الكائن يجب ببساطة أن يكون أحسن وجود، وبإمكانه شرح نفسه بنفسه، وبهذا فإننا نلمس نواة البرهان الأنطولوجي، فإن عدم وجوده Nichtsein. يكون مستحيلًا ولا يمكن التفكير فيه، لأن «الضرورة توجد في حدود جوهره الخاصة». وأحسن كلمة يعبّر بها بارمنيد عن هذا النوع من الوجود هي ببساطة كلمة يوجد IST، هذا الشكل الخالص لمضارع فعل einai الذي ليس له فاعل، وهو نشيط، يحتوي ضمنيًا على موضوع لا يمكن وصفه، لكنه ليس موضوعًا غير شخصي أو غير ذي روح، بل إنه كائن ذو روح. ففي الكائن نفسه، حسب بارمنيد (مقطع 8)، فإن: «الكائن والروح (الفكر) هما شيء واحد». فهويته القديمة وبساطته، التي معها وفيها ينصهر كوحيد Hen، لا يمكن عزلها عن وجوده الضروري («لا أسمح لك أن تفكر أو أن تقول على أنه غير موجود»)، («إنه مليء بالوجود، فإما أن يكون كاملًا أو أن لا يكون موجودًا على الإطلاق»).

يمكن اعتبار بارمنيد، بصرف النظر عن كونه تلميذًا لكزينوفان Xenophane[2]، انطلاقًا من وجهات نظره الأساسية الثاقبة هذه، والتي طورها في الكثير من جزئياتها، كأب للميتافيزيقا وللفلسفة الإلهية الغربية.

يمكننا أن نلاحظ في هذا الإطار، وبغضّ النظر عن حلوليته، حيث يمكن تمييز معارفه الإيجابية، بأنه قد أضمر وراء كل هذا النفي الخاطئ والمتناقض للوجود الواقعي للعالم معارف ميتافيزيقية مهمة جدًا: مثلًا من المستحيل بالفعل أن السبب غير المشخص (غير الحرّ) وغير الأزلي يمكنه أن يأتي بتأثيرات زمنية وبالتعدد. وهنا فإن وجهة نظر بارمنيد أكثر عمقًا من وجهة نظر أرسطو أو أفلوطين، ذلك أن وجود العالم معطى واضح جدًا لحواسنا ولتجاربنا الروحية إلى درجة أنه لا يمكن مناقشة هذا الأمر نظرًا لوضوحه.

بهذا إذن نكون قد وصلنا إلى الاكتشاف البارمنيدي الثالث، ويتعلق الأمر بالحكم في نظرية المعرفة في تلك الخاصية للمعرفة الفلسفية، دون أن تكون كل

---

(1) انظر المقطع الثالث لميليسوس الساموسي: «هكذا إذن، وكما هو دائمًا، فإنه دائمًا ضروري، وعلى أنه كبير دون نهائية»، والمقطع الرابع: «فالذي له بداية أو نهاية لا يمكنه أن يكون أزليًا أو لانهائيًا».

(2) انظر النصوص التي سوف نستشهد بها لاحقًا لكزينوفان وبارمنيد.

فلسفة وبالتالي كل برهان على وجود الله غير ممكن، يعني ذاك اليقين الواضح الذي يتجاوز ويتعالى على يقين الاهتمام بالمعاني. وقد كان بارمنيد مقتنعًا جدًّا بوجهات نظره الميتافيزيقية، بحيث إنه لم يميز البتة بين الكائن وبين العالم عن طريق نتائجه الفلسفية التي قدمها دون أمثلة ـ إنه لا يرى أي سبب آخر للكائن خارج العالم ـ.

تبقى هذه الحلولية البارمنيدية، حتى وإن كانت خاطئة، ذات أهمية مدهشة ليس فقط لأنها مؤسسة على معرفة عميقة بالعرضي والمطلق للكائن، بل أيضًا لأنه أكد على أن المواضيع الضرورية للحكم الفلسفي غير القابلة للشك هي مواضيع تجريبية في العالم الحسي. ما هو مقياس اليقين الذي كان على بارمنيد أن يعترف به للنظر العقلي لكي يتهم باسمه كل وضوح الحواس بالخداع؟ هنا يكمن اكتشاف اليقين القاطع لكل معرفة حقيقية تكون أهلًا بالفلسفة وبدونها تكون الميتافيزيقا غير ممكنة كما سبق لنا وأن قلنا.

على الرغم من كل الاعتراضات ضد الفلسفة الإلهية الستاتيكية يمكن للمرء أن يرى في النص السابق لبارمنيد مصدر البرهان «الأنطولوجي» على وجود الله انطلاقًا من الوجود الإلهي نفسه، ومن وجود الكائن بصفة عامة.

3. جذور البرهان الأنطولوجي عند أفلاطون وأرسطو

يجد المرء وجهات النظر البارمنيدية نفسها، بقليل من الأصالة وبقليل من الأشكال الدرامية عند كل من أفلاطون، أرسطو، أفلوطين وكذا عند بعض فلاسفة بداية القرن الوسيط، دون نفي كون هناك الكثير من الخسارة التي لحقت عمق المعارف البارمنيدية الخاصة في الكثير من وجهات نظره التي طورها في «المقتطفات» المتأخرة له. ويكفي التذكير مثلًا بمحاولة تطوير المعرفة البارمنيدية حول أزلية الكائن المطلق عند أفلوطين[1] ويصحّ القول نفسه فيما يتعلق بوجهات النظر المؤسسة للبرهان الأنطولوجي.

إن أحد المصادر المهمة، والتي لم تلاحظ أبدًا، للبرهان الأنطولوجي توجد في Phaidon و Phaidros الأفلاطونيين. ولم تؤخذ هذه النصوص التي لها أهمية كبيرة بالنسبة للبرهان الأنطولوجي بعين الاعتبار حسب ما أعرفه من طرف أي باحث في البرهان الأنطولوجي. ولعل مرد هذا إلى أن أفلاطون بعدما توصل إلى كون الوجود الواقعي وفي الوقت نفسه الحياة لا يمكن فصلهما عن الله[2] لم يرَ في

(1) انظر أفلوطين Enn III7 7: «حول الأزلية والوقت».

(2) ومع الروح كذلك حسب أفلاطون.

«برهانه الأنطولوجي» برهانًا على وجود الله، لكنه اعتبره برهانًا على أزلية الروح وعدم إمكان القضاء عليها، حتى وإن كان قد تحدث في هذا الإطار عن الله. يبرهن أفلاطون في «برهانه الأنطولوجي»، تمامًا كما فعل ذلك ديكارت لاحقًا في التأملات الخمسة، على أن الروح (والله): «لا يمكن أبدًا أن تترك الموت يدخلها، أو أن تموت، كما نقول أيضًا إن ثلاثة، أو إن العدد غير المزدوج في حد ذاته، لا يمكن أن يكون مزدوجًا»[1].

يجيب أفلاطون السقراطي على الاعتراض الذي يطالب بالمزيد من البراهين على الأطروحة القائلة بأن الروح حية طوال ما هي موجودة، وبعد الموت ونهاية وجودها يمكنها أن تعوض، من جهة بأن أي برهان آخر غير ضروري، لأن الأمر يتعلق هنا بمبدأ مباشر، كما هو مؤسس في البراهين. ومن جهة أخرى فإن أفلاطون يعبر على هذا المبدأ غير المباشر بالصيغة التالية: «لأنه وإذا كان غير الفاني، الأزلي، معرضًا للزوال، فماذا أو مَنْ لا يمكن أن يكون معرضًا له (الزوال)»[2]. و : «سيعترف كل الناس، على ما أعتقد، يقول سقراط، على أن الله والشكل الجوهري للحياة[3]، وإذا كان هناك شيء غير معرض للموت، لا يمكن أن يتعرضا أبدًا للانقراض»[4] و : «عند زيوس (Zeus)، يقول، يعترف به أمام كل الناس وما هو أهم أمام كل الآلهة»[5].

فالوجود الضروري ـ وعلى الرغم من الجملة الأرسطية التي تقول: «بأن الحياة هي الوجود»[6] ـ والحياة الضرورية الفانية التي هي الروح عند أفلاطون، هو بوضوح الله. ويؤكد أفلاطون بأن الروح (والله) يمتلكان حياة واقعية وبأن الوجود ينتمي لهما

---

(1) أفلاطون Phaidon, 106 b (ترجمة المؤلف).

(2) أفلاطون المرجع السابق.

(3) To de tees zoees eidos.

(4) Phaidon 106 d 5-8 (ترجمة المؤلف).

(5) Phaidon 106.

(6) Aristoteles, De animice, ch IV, 4, 115 b 13 وانظر كذلك: Thomas von Aquin, Summe theologica, IQ - 18 a 2,3:

nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est imposium hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura... Unde vivum non est praedicatum accidentale sed substantiale.

Ebd., ad primum und ad tertium.

بالضرورة تمامًا كما ينتمي العدد ثلاثة إلى الأعداد غير المزدوجة. من هنا فإن أفلاطون إذن، وكما هو الشأن بالنسبة لديكارت فيما بعد في شروحه للبرهان الأنطولوجي، يعتمد على ضرورة الوجود في الأشياء القابلة للفناء كمقارنة مع تلك الضرورة التي يصل الله من خلالها إلى الحياة الواقعية وإلى الوجود. وبهذا يكون أفلاطون هو السباق إلى الاهتداء إلى نواة البرهان الأنطولوجي.

جاء عن Passus في Phaidros: «بأن الذي يتحرك في ذاته غير قابل للفناء. لكن الذي يحرك شيئًا ما في لحظة ما ويستقبل حركاته في وقت آخر من شيء آخر سيتوقف عن الحياة عندما يتوقف عن الحركة. والذي يتحرك من تلقاء نفسه، لأن حركاته لا تأتي من مصدر آخر خارج عنه، لا يمكن أبدًا أن يهدأ عن الحركة. من هنا فإنه مصدر وبداية الحركة لكل الأشياء التي تتحرك. فالبداية الأولى لا يمكن أبدًا أن تُشتق، لأن كل ما هوقابل للاشتقاق لا بدّ أن يكون آتيًا من بداية أولى. لكن البداية نفسها لا يمكن أن تأتي (تخرج) من اللاشيء؛ لأنه إذا كانت بداية ما نابعة من شيء آخر فإنها تفقد خاصيتها كبداية. وبما أنها غير مسببة فيجب أن تكون أيضًا أزلية، لأنه إذا كانت بداية أولية قابلة للنهاية فلا يمكنها أبدًا أن تنتج عن شيء آخر وأن ينتج شيء آخر عنها، لأننا في الحقيقة محتاجون إلى مبدأ أول لكي يسمح للأشياء الأخرى أن توجد. هكذا إذن يكون الذي يتحرك بذاته...غير قابل لا للزوال ولا إلى سبب خارجي لوجوده، وإلا فإن الكون كله ... سيقف ولن يجد أبدًا مصدرًا لحركات أعضائه»[1].

يعتبر هذا النص إذن دون داع للشك من أوائل نصوص البرهان الأنطولوجي، ففيه ـ وانطلاقًا من وجود الحياة والروح على اعتبار أنهما يحتويان في ذاتهما على مصدر الحركة ـ ضرب من فكرة وجود إلهي سابق على كل شيء وهذا الوجود الإلهي هو وجود ضروري وأزلي في ذاته، ومن الضروري أن يمتلك مصدر وجوده وحياته في ذاته. وحتى وإن كانت أفكار أفلاطون في هذا النص غير واضحة بما فيه الكفاية وبعيدة كل البعد عن أي تعبير واضح يحتوي على البرهان الأنطولوجي، فإن ما يمكن استنتاجه منها هو أن أفلاطون وكذا بارمنيد في النصوص التي ذكرناها، وفي نصوص أخرى كذلك، كانا بحق من السباقين إلى الحديث عن البرهان الأنطولوجي.

يمكن قول الشيء نفسه فيما يتعلق بالنص السابق لأفلاطون في فايدون أكثر منه مثلًا في النصوص فايدروس التي يلمس المرء فيها حضورًا أكثر للبراهين العرضية

---

(1) Platon, **Peidros** 245 c 5.

التي تنطلق من الكائن المتحرك لتصل إلى الكائن المطلق في ذاته، وتعتبره مصدر كل الأشياء وكل الحركات. ففي نصوص فايدون سيصبح الوجود الضروري للرقم مؤسسًا من خلال العلاقة التي تجمع بين الوجود الواقعي والحياة الله. وبهذا ستقود العلاقة الضرورية بين الوجود الإلهي والوجود الواقعي إلى وجود حي، حيث يمكننا ملاحظة النواة الداخلية للبرهان الأنطولوجي.

باستثناء هذا (وبالإضافة إلى بعض المقاطع القليلة المهمة في مقاطع كزينوفان حيث اعترف بكمال الله وعلمه)، فإن فكرة كمال الجوهر والكمال اللامتناهي لجوهر (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه) ترجع بلا نقاش إلى أفلاطون الذي يصف الله بأنه «أحسن وأجمل ما يمكن أن يكون على الإطلاق»[1] على الرغم من أنه لم يُعَرِّف بوضوح ما يقصده باللانهاية ولا ما يقصده بضرورة العلاقة بين الحياة (الوجود) والله (الروح) الجوهر الكامل لله، ولم يُوضِّحْ هذا إلا مع أفلوطين في فلسفة المطلق.

نجد وجهات النظر الأفلاطونية نفسها عند أرسطو كذلك وخاصة في الكتابين الثاني عشر والثالث عشر للميتافيزيقا. في النص الموالي من كتاب الميتافيزيقا مثلًا سيعترف أرسطو لله بالحياة الضرورية وبالوجود الواقعي وفي الوقت نفسه بالحسن الأعلى (يعني سيصفه أيضًا كنوع من «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، على الرغم من النفي الواضح للانهاية الله عند أرسطو: «إننا نقول إذن بأن الله هو الموجود الحي الأزلي والأحسن ولهذا السبب فإن الحياة والوجود المستمر ينتميان إلى الله، لأن هذا هو الله»[2].

4. الفعل الفلسفي الأنسيلمي: البرهان الأنطولوجي ومشكل «بساطته وتعقيده»

على الرغم من الاعتراف بكون بارمنيد هو مؤسس البرهان الأنطولوجي تاريخيًّا، فإن الأسس الفكرية لهذا البرهان في النص الثامن لـ«المقتطفات» معبّر عنها بصورة غير واضحة ومختلطة بالكثير من الأطروحات والعناصر الأخرى. والشيء نفسه نجده عند أفلاطون، أفلوطين، أرسطو وأوغسطين[3]، على الرغم من أننا نعتبرهم من الآباء المهمين للبرهان الأنطولوجي. ويرجع الفضل في توضيح هذا البرهان لأول مرة إلى الفيلسوف العظيم للقرن الحادي عشر الميلادي أنسليم

(1) Platon, **politaie** II, 381 b 4; 381 c 8-9.

(2) Aristoteles, **Metaphysik** 12. 1072 b 29-31.

(3) كما سنرى فقد استعمل أوغسطين تقريبًا التعبير الأنسليمي للوجود الإلهي كما استعمله أنسليم نفسه.

الكونطوبوري ـ كما يسميه عن حق الإيطاليون نظرًا لميلاده على الحدود الإيطالية السويسرية المسماة Anselmo di aoste ـ الذي عبّر عنه بشكل قصير، ودافع عنه بكل قوة ضد كل الاعتراضات التي قامت ضده.

لا يوجد هناك، بدون داع للشك، أي برهان على وجود الله وعلى الوجود الضروري لله انطلاقًا من جوهر الله، كالذي جاء به أنسليم. وهذا البرهان هو من جهة بسيط للغاية، ومن جهة أخرى معقد جدًّا. فلا مؤيدو هذا البرهان ولا معارضوه ينفون على أن ما ينعت بـ«البرهان الأنطولوجي» هو أكبر فكر أصيل عرفه تاريخ الفلسفة. ولهذا السبب فإنه غير مدهش كون البرهان الأنسليمي كان معرضًا دائمًا للنقاش من وجهات نظر مختلفة أكثر من غيره من الفكر الفلسفي ـ باستثناء المتناقضات المدهشة لتلميذ بارمنيد زينون الإلي ـ.

اهتدى أنسليم إلى الشكل البسيط لهذا البرهان المشار إليه أعلاه بنفسه، وقد كان ذلك في الوقت نفسه أكبر نجاح له وأكبر حدث في عصره. فقد توصل أخيرًا إلى برهان وحيد وبسيط، استعرضه في كتابه Proslogion. وبهذا فقد اختصر الطريق ولم يعد مضطرًّا إلى تتبع كل الخطوات المعقدة والطويلة للبراهين الأخرى كما فعل ذلك في كتابه Monologion، هذه البراهين التي استعملت كذلك من طرف سابقيه. ففي الوقت الذي تحتوي فيه كل هذه البراهين على «طرق عديدة» وعلى خطوات فكرية معقدة، فإن البرهان الجديد يتأسس على فكرة واحدة بسيطة جدًّا. وبهذا فإن الكاتب قد أروى شغفه في بحثه عن برهان وحيد بسيط.

«بعدما نشرت كتيبًا صغيرًا «التأملات» Monologion بدعوى من بعض الأصدقاء كمثال على تأمل أسباب الاعتقاد، على الرغم من أنني أخذت في هذا الكتاب إلى حدّ ما مكان الإنسان الذي يفكر في هدوء لكي يجد ما لا يعرفه، فقد تبيّن لي أن هذا العمل مؤسس على تتابع براهين عديدة. ولهذا السبب فإنني أتساءل ما إذا كان ممكنًا أن يجد المرء تتابعًا للأفكار لا يتطلب براهين خارجة عنه ويكفي في حد ذاته لكي يبرهن على وجود الله وعلى كون هذا الأخير هو أعلى قيمة لا تحتاج إلى أي شيء، لكن كل واحد يحتاج إليها لكي يوجد ولكي يشعر بالسعادة وكل ما نعتقده عن وجود الله. من هنا فقد فكرت في هذا كثيرًا وبعمق وفي بعض الأحيان كنت أعتقد أنني قد لمست ما كنت أبحث عنه، وفي هذه الأثناء ينزلق كليًّا في روحي؛ وأخيرًا أردت أن أترك هذا العمل وكنت أعتقد أنني لن أصل أبدًا إلى هدفي. لكن عندما حاولت أن أمسح هذه الفكرة من رأسي لكي لا يبقى عقلي منشغلًا بنشاط غير نافع في الوقت الذي يمكنه فيه عمل شيء نافع، هاجمتني هذه الأفكار بإلحاح كبير إلى درجة أنني أردت أن أدافع عن نفسي. وعندما أنهكت في يوم من الأيام من

المقاومة ضد هذا التيار، رأيت في وسط هذه المعركة للأفكار ما حاولت أن أراه بتفكير عميق، وما كنت أرفضه بكل قوة»[1].

أما الوجه الآخر لهذا البرهان، أي تعقيده وعمقه، فيكمن في كون عدد المدافعين عن برهان أنسليم هو تقريبًا عدد معارضيه نفسه. وقد كتب الفريقان معًا عددًا كبيرًا من الكتب حول صلاحية أو عدم صلاحية هذا البرهان على مرور السنين. ولم يقتصر البحث عن المشكل الميتافيزيقي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، بل تعداه إلى نظرية المعرفة والمنطق والأكسيلوجيا ومشاكل ميتافيزيقية أخرى.

تعرض أنسليم في حياته إلى النقد اللاذع لمعاصره Moench Gaunilo. ونجد فيما بعد مفكّرين آخرين ممن انتقده مثل طوماس الأكويني، إيمانويل كانط، فرانتس برينطانو، أدولف ريناخ، وإلى حدود معينة ديريتش فون هلدابراند[2] وآخرون. لكن هناك فلاسفة مرموقون آخرون دافعوا على هذا البرهان من بينهم بونافانتور، ديكارت وأنطونيو روزميني[3]. وهناك مفكّرون آخرون، كلايبنتز ودونيس سكوتوس، ممن دافعوا عن بعض فرضيات هذا البرهان لكن دون الاتفاق على صحته دون شروط. فبساطة هذا البرهان وكذا تعقيده، وكونه أدى إلى مساجلات، كان سببًا في اهتمام الفلاسفة به.

5. أسباب تجديد وأسباب تأسيس فينومينولوجي لهذا البرهان

إن أحد السبل الأساسية لمناقشة هذا البرهان يوجد لأسباب عديدة خارج هذه

---

(1) S. Anselmi, وكـــذا Anselem von Canterbury, **Proslogion**, Prooemium, page 351-352. **opera omnia**, Bd. I, p 93.
انظر كذلك: G. R. Evans, **Anselm and Talking about God**, P. 42. وكذا: Eadmero di Canterbury, **Vita di Sant' Anselemo**, Chap. 26, P. 58

(2) يرفض ريناخ هذا البرهان مثلًا في كتابه: «حول جوهر الحركة «Ueber das Wesen der Bewegung» Teil III, P. 551-558. وعلى الرغم من أن هلدبراند قد رفض هذا البرهان في الجزء الرابع من كتابه: ما هي الفلسفة؟ فإنه كان من كبار المعجبين بفلسفة أنسليم، وخاصة بالأخلاق وفلسفة الحرية، وأوصاني بدراسة هذا المؤلف. وقد دافعت عن هذا الرهان عندما كان سني 15 سنة، وقرأت لهلدبرانت بضعة الصفحات التي كنت قد كتبتها في هذا الإطار، وقد تيقن من إمكان صلاحية هذا البرهان في المعنى الذي طورته أنذاك حتى ولو كان هذا التطوير في بدايته. انظر الكتاب الاصلي بالإنكليزية لدتريش فون هلدبرانت: «ماهي الفلسفة؟»، الجزء الرابع، ص. 126:
«A necessary real existence is present only in the case of the absolute being, namely, God. Even here, however, we are unable to know the real existence from the essence of God alone».

(3) من أجل التعرف على المحاولة الأصلية للبرهان الأنطولوجي عند روسميني انظر: Cornelio Fabro, le prove dell' esistenza di Dio, P. 379-393.

العلاقة بين البساطة والتعقيد، والتي لم تُفهم فلسفيًا بما فيه الكفاية لحد الساعة. ومن بين الأسباب التي دفعتنا للقيام بهذه الدراسة الحالية هناك قبل كل شيء هذا الثقل الذي لا يقاس وكل التساؤلات الفلسفية الأخرى التي تفوق وزنها الذاتي للتساؤل القديم لاستخراج وجود إلهي مطلق. فليس هناك وجود آخر مهم يمكن أن يشبه الوجود الإلهي ولو من بعيد، وليس هناك تساؤل فلسفي أنثروبولوجي وأخلاقي أكثر أهمية من السؤال الميتافيزيقي حول الله. ولهذا السبب فإن أية محاولة رزينة للبرهنة على وجود الله، وبالضبط ادعاء أنسليم عثوره على برهان بسيط وكامل للبرهنة على وجود الله والبرهنة على خيرته، تستحق مبدئيًا العناية والبحث.

علاوة على هذا فإن من بين أسباب بحث جديد يتعلق بهذا البرهان هناك الواقعة التي تكمن في كون معارضي هذا البرهان وكذا المدافعين عنه لم يفهموه جيدًا، أو على الأقل أنهم عبروا عنه بأسلوب يحتوي بكل تأكيد على أخطاء. وبهذا فإنهم لم يفهموا نواة هذا البرهان. لهذا السبب فإنه لا بدّ من شرح معناه وأصالته وفحص الاعتراضات عليه والدفاع عنه، وما إذا كان هؤلاء المعترضون أو هؤلاء المدافعون على حق أم لا. وضرورة شرح من هذا القبيل مهمة، لأن كل شكل من الأشكال التي يدافع بها هذا البرهان عن نفسه، وخاصة كيفية تقديم أنسليم وديكارت له، تتطلب على كل حال إيضاحات إضافية.

من بين الأسباب الأساسية الأخرى لبحث جديد في هذا البرهان هو أهميته الرئيسة لكل ميتافيزيقا وكل فلسفة تعتني بالله. وقد أكد كانط نفسه على أن كل البراهين على وجود الله تابعة إلى حد ما إلى البرهان الأنطولوجي. وإذا كانت أطروحة كانط هذه صحيحة، ولو جزئيًا، فهذا يعني أن لهذا البرهان أهمية خاصة ولا يمكن اعتباره برهانًا من بين البراهين الأخرى فقط. أكثر من هذا فإن الأمر يتعلق في هذا البحث المخصص لهذا البرهان بمصير البحث الفلسفي المتعلق بالله بصفة خاصة، وفي آخر المطاف بمصير الاعتقاد بالله الذي لا يمكن تمييزه أو عزله عن هذا البحث الفلسفي عن الله، لأن لكل اعتقاد أساس فلسفي بعينه.

حتى وإن كانت البراهين الأخرى على وجود الله غير تابعة للبرهان الأنطولوجي، فإنها تجتمع فيه وتبلغ ذروتها فيه وتؤسس حقائقها عليه. وبهذا فإن دراسة البرهان الأنسليمي سيسلط الضوء على كل البراهين الأخرى لوجود الله[1]. وإنني آمل أن أبرهن على ذلك في هذا البحث.

---

(1) لقد عالجت إشكالية براهين وجود الله انطلاقًا من الزمن (الحركة في معناها الميتافيزيقي) وعرضية الوجود وعدم كمال العالم أنطولوجيًا وأكسيلوجيًا في كتابي **Essere** الجزء 10 ـ 12.

إضافة إلى هذا فإنها فرصة بالنسبة لي لكي أدافع عن هذا البرهان ضد معارضيه. فبعد سنوات عديدة كافحت فيها من أجل إعطائه معنى جديدًا، ومن أجل إعطائه الحق في الفهم الفلسفي، توصلت إلى يقين مفاده أن هذا البرهان جدير بالاهتمام لأنه صالح ولأن له قيمة فلسفية عظيمة، على الرغم من أن آخرين حاولوا البرهنة على ضعف مكانته[1]. فبالرجوع الراديكالي للأشياء نفسها وبالتمييز الدقيق بين الضرورة الأنطولوجية وبين الضرورة المنطقية، بين الجوهر والوجود، بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، بين التجربة والوضوح، يمكن البرهنة على خصوصية وصلاحية وصحة البرهان الأنطولوجي على وجود الله.

يخدم منفذ فينومينولوجي جديد في آخر المطاف هذا البرهان والميتافيزيقا الكلاسيكية، لأن فهمًا فينومينولوجيًا واقعيًا محضًا هو الذي بإمكانه القيام بهذا ـ والفينومينولوجيا، وبالتالي فإن هذا المنفذ هو مساهمة لتوضيح كل الإمكانات الأنطولوجية للمنهج النسقي بالرجوع إلى «الأشياء في ذاتها»، هذه الإمكانات التي لم تحظ باهتمام لا الفينومينولوجيين ولا معارضيهم، وهو الذي يؤدي إلى تجديد الميتافيزيقا الكلاسيكية[2].

تبقى الكلمة الأخيرة للقارئ كي يتحقق بنفسه ما إذا كان الأمل الذي علقه الكاتب على هذا الكتاب قد تحقق وما إذا كان قد تمكن من توضيح أحسن لحقيقة وصلاحية هذا البرهان، وبالضبط ما إذا كان قد قدم برهانًا لصحة وصلاحية هذا البرهان. ولن يتأتى هذا إلا بمحاولة الرجوع الفلسفي المستمر للمعطيات الواضحة في ذاتها ومن خلال الأسس الوجودية[3]. وإذا كان قد نجح في تحقيق هذا الهدف، فهذا

---

(1) لقد كان بروجر Brugger يعتقد أن هذا البرهان سيئ جدًا إلى درجة أن دحضه سيقدم خدمة جليلة، إذن يجب دحض كل البراهين على وجود الله لكي يتمكن المرء من تحريرها من تهمة عدم صلاحيتها. انظر: Walter Brugger, **Summe einer philosophischen Gotteslehre**, P. 204. ونجد الشيء نفسه عند أغيرمان Ogiermann كما سنرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(2) نجد الشيء نفسه عند مارتين هايدغر، الذي اتفق على معنى «ظواهر Paenomenen» كـ«تمظهر الشيء في ذاته ومن خلال ذاته»، انظر الجزء السابع من الوجود والزمن Sein und Zeit حيث إن هناك أحسن تعريف «للظواهر» كتعريف أساسي للفينومينولوجيا. انظر كذلك: الجزء الأول من كتاب: Josef Seifert, **Back to Things in Themselves**.

(3) إن هذه اللحظات المنهجية التي تسمح بإدراك تلك الذاتية الإنسانية للأسس الوجودية الضرورية الترانسندنتالية الضرورية للشيء في ذاته، قد طورت من طرف الفلاسفة الفينومينولوجيين لميونيخ وجوتنغر Goettinger وخاصة من طرف رايناخ وهلدابراند. انظر: Adolf Reinach, «**Ueber Phaenombnologie**», P. 531-550; Dietrich von Hildebrandt, **What is philosophy?** Chap. 4. أما اللحظات الفينومينولوجية التي لم تقتصر فقط على ميتافيزيقا الجواهر، بل تعدته إلى الوجود، فقد حاولت تطويرها بنقد منهج ذاك العصر بتحديد =

يعني أن نتائج فهم الفينومينولوجيا ستكون في متناول اليد. لأنه وعوض أن تبقى الفينومينولوجيا الميتافيزيقية غريبة وعدوة للميتافيزيقا، فإن «الرجوع إلى الأشياء نفسها» سيصبح مبدءًا منهجيًا مهمًا للميتافيزيقا، أي سيصبح طريقة لا يمكن الاستغناء عنها لتفكير ميتافيزيقي حقيقي لا يختبئ في التأملات النظرية أو في الأبنية النسقية، بل يكمن في البحث في المعطيات» والحقائق الميتافيزيقية التي تقود إلى «علم» أعلى للوجود، هذه الميتافيزيقا التي وصفها وبحث عنها أرسطو[1].

في الختام فإن هناك سببًا فلسفيًا عامًا آخر يحتم البحث الرزين فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي، وهو سبب مستقل عن «النتيجة» المتعلقة بالبحث الخاص عن صلاحية هذا البرهان سواء أكانت سلبية أو إيجابية: سيتعلق الأمر إذن بالتساؤلات الفلسفية العامة كالفرق بين التعريف والجوهر، بين الحكم والوقائع، بين التركيبي والتحليلي، بين ضرورة وعرضية الوجود هنا Dasein والوجود هكذا Sosein، بين الوجود والجوهر، بين اللانهائي والكامل، بين القيمة والكائن، المتشابه والوحيد إلخ، وهي الأسئلة التي لا يكون البحث فيها يغني البراهين الأخرى على وجود الله فقط، بل وأيضًا، وأساسًا، كون البحث فيها مهم جدًا لتحقيق أهداف الميتافيزيقا والفلسفة عامة. ويلاحظ كانط مثلًا بوضوح على أنه طور تمييزه الشهير، الذي أثر في النقاش الفلسفي الحديث بأكمله، بين الأحكام التحليلية القبلية والأحكام التركيبية القبلية انطلاقًا من نقده للبرهان الأنطولوجي.

لكل هذه الأسباب نريد أن نتحقق من هذا البرهان بكل يقظة وحزم، بحيث إننا نعتقد على أن كمال البرهان على وجود الله يكمن في الوجود الداخلي الضروري لله نفسه. بتعبير آخر نريد أن نسأل ما إذا كان الله نفسه أكمل برهان على وجوده هو نفسه، وبالتالي فإنه يحمل برهان وجوده في ذاته ولا يحصل على هذا الوجود من الخارج عن طريق العالم. نريد أن نسأل ما إذا لم تكن الحقيقة الداخلية لوجوده الضروري هي أكبر شرط لوجوده، تمامًا كما هي الحقيقة بالمعنى العميق للمعرفة

= مختلف المعاني التي يحملها في كتابي: Josef Seifert, «**Back to Things in Thamselves**, chap 1-2», «Essence and Existence. A new Foundation of classical Metaphysics on the Basis of «Phenomenologikal Realismu», and a Critical Investigation of Exitentialist Thomism. وقد نشر المؤلف الأخير بالألمانية سنة 1996 تحت عنوان **Sein und Wesen**.

(1) إن إمكان بناء ميتافيزيقا فينومينولوجية كانت من بين المواضيع التي اهتم بها كل من Hedwig Conrad-Martius، في كتابه: «الوجود Das sein» وكذا Edith Stein في كتابها: «**الوجود النهائي والأزلي**، Endlichesnd Ewiges. Sein وكذا Diectrich von Hildebrand في كتابه: «**ميتافيزيقا الجماعة** Metaphysik der Gemeinschaft. وقد حاولت أنا كذلك في مؤلفات أخرى استعراض مضمون ميتافيزيقا فينومينولوجية. انظر كتابنا:.. J; Seifert, **Essere e Persona**

السبينوزية. «معيار نفسها ومعيار الخطأ». قد يكون بالإمكان تحويل هذه الجملة السبينوزية غير القابلة للتحويل إلى: إن الذي يوجد بحق هو معيار نفسه، وهكذا فإن الله نفسه، يعني الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق، هو أول وأعمق برهان على وجود الله، وبالتالي فإنه أساس كل برهان آخر على وجود الله، وهكذا فإن: «الذي يوجد بحق هو معيار نفسه» وكذا: «إن حقيقة وجود الله كبيرة إلى درجة أن هذه الحقيقة لا يمكن أن يفكر فيها كغير موجودة إلا إذا كان هناك عيب في فهم ذاك الذي لا يتعرف على ما معنى الله»[1] تصب في هذا الاتجاه كذلك.

---

(1) Bonaventura, Sent, Lib I, d. VIII, P;I, Art. I, Q.i.i

الباب الأول

البرهان الأنطولوجي
المظهر الخارجي غير المنطقي للذاتية
أو أعلى موضوعية المعرفة الوجودية

الجزء الأول

ما يسمى بـ «البرهان الأنطولوجي لوجود الله» في شكله الأنسليمي والشروط الأربعة لصلاحيته

1،1 ـ تحليل عام للبرهان الأنسليمي

لا يعني هذا العرض السريع لبرهان أنسليم بأننا سنبقى أوفياء حرفيًا وتاريخيًا للتحليل الذي أتى به، لكننا سنحاول النفاذ إلى عمق ما أراد أنسليم التعبير عنه. أكثر من هذا سنحاول أن نرى أشياء جديدة في نصه «الأشياء نفسها» وتحليله ومن خلاله الوصول إلى الكائن ذاته[1].

يتعلق الأمر هنا بالشروح التي نجدها في الجزء 2 ـ 4 لـ Proslogion[2]، والتي استعملها أنسليم في أماكن أخرى، وخاصة في إطار مناقشته لـ «اعتراضات البوابة» لجاولينوس Gaulinos. ففي هذه النصوص هناك فهم أحسن لفكر أنسليم، والذي استعمله ديكارت ومفكّرون آخرون. لهذا فإننا سنستعملها نحن كذلك ونستعمل كل تفكير وكل تعبير أنسليمي باستطاعته أن يساعدنا على فهم هذا النص.

إن التفسير الذي لا يهتم أساسًا بتاريخية النص، بل بالأشياء نفسها التي أتى بها، هو في صالح الفلسفة الحقة. فلا ينفع كثيرًا الالتصاق الأعمى بالنص ومحاولة

---

(1) كمدخل عام لحياة وأعمال أنسليم هناك المؤلف الكلاسيكي للادميرس Vita Anselmi 1109-1914 وكذا المؤلف الذي بدأه ساوثيرن B.W Sourthern الصديق المقرّب لأنسليم، مباشرة بعد موت هذا الأخير Saint Anselm. A portrait in a landescape ويتحدث هذا المؤلف عن العظمة العالمية لأنسليم:
There is no Side of the great change in the mind and imagination of Europa that began in his life time wich he did not in some way touch or stimulate P. 5.
كما أن كورنيليو فابرو Cornelio Fabro يقترح مدخلًا فلسفيًا مهمًا وخاصة فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي لأنسليم وتاريخه:
In l' umo e il rischio di Dio, P. 275-324, 345.

(2) كتب أنسليم هذا المؤلف سنة 1077 ـ 1078.

فهم مغزاه بكل وفاء للغة القرن الحادي عشر الميلادي. ولم يكن بودنا استعراض نص أنسليم هذا لو لم تكن له أهمية تفسيرية فلسفية كبيرة.

قبل استعراض برهان أنسليم في الشكلين المعروفين[1]، والذي يرى فيهما أن ليس هناك أي كائن في العالم يمكن أن يفهم أو أن يدرك في جوهر وجوده الحقيقي ويتضمن وجوده في ذاته. ولا يوجد كائن في العالم يتضمن وجوده الموضوعي والواقعي والضروري، أو كائن يوجد في الحقيقة بالضرورة، لا بدّ من إطلالة ولو سريعة على فرضيته في هذا الإطار.

ينطلق برهان أنسليم من فرضية وجود طبيعة وحيدة ووجود وحيد ألا وهو وجود الله، كما عبّر عن ذلك في صفات الله التي ذكرها والتي تجد التعبير الكامل عنها في جملته الشهيرة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»[2]. هذا الوجود الإلهي المفارق والمغاير تمامًا في وضعيته الميتافيزيقية لكل الموجودات الأخرى. فباستثناء الوجود الإلهي المؤسس على وجود حقيقي والمتضمن لوجود ضروري فعلي، ليس هناك وجود آخر حقيقي وممكن باستطاعته التوفر على هذه الخاصية. فالوجود الحقيقي الفعلي لله متحد بطريقة كلية مع جوهر (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه). إلى حدود هذه النقطة لا يقول أنسليم في الحقيقة أكثر مما قاله طوماس الأكويني وكل الفلاسفة الآخرين الذين اعترفوا بوجود الله أو حاولوا البرهنة على وجوده. أكيد أن طوماس الأكويني، أحد معارضي البرهان الأنسليمي، دافع عن كون الله موجودًا بالضرورة وأنه لا يمكن تمييز وجوده عن جوهره[3]. إن أصالة وخصوصية التفكير الأنسليمي تكمن في الخطوة التالية: فغنى المعرفة غير الكاملة لوجود الله التي نتوفر عليها كافية لنرى مباشرة ضرورة الوجود الإلهي دون الاعتماد على طريقة غير مباشرة، العالم كوسيط أو كوسيلة لمبدأ السببية

---

(1) نرى هنا أن ما ينعت بعض المرات بـ«سلبية البرهان الأنطولوجي» في طريقة تفكير أنسليم، هو أن هذا «البرهان الأنطولوجي السلبي» ليس في الحقيقة جزءًا من البرهان الأنطولوجي، لكنه برهان أنثروبولوجي: إذا كان الله لا يوجد فإنه لا يمكن للمخلوق أن يفكر في شيء أكبر منه. من أجل معرفة أكثر عن «البرهان الأنطولوجي السلبي» انظر ميخائيل سلاتيرلي Michael P. Slattery, «**The Negative Ontological Argument**».

(2) انظر تحليلنا لمعنى Id quo mains nihil cogitari possit الأنسليمي في كتابنا هذا الجزء الأول، النقطة (4 ـ 1).

(3) سنرجع إلى هذا فيما بعد عند تطرقنا لطوما الأكويني.

Thomas von Aquin: **Expositio super librum Boethii de Trinitate**, Q.I, a3.

Ad sextum dicendum quod deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua esentia est suum esse -et hoc modo loquitur anselmus.

أو المبادئ التي تشبهها. فحتى معرفتنا غير الكاملة وغير المستقرة عما نعرفه عن الله تسمح لنا أن نفهم، كما يقول أنسليم، بأن الله موجود.

تعبّر جملة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» عن الوجود الفريد من نوعه والمختلف في طبيعته عن كل الجواهر الإلهية الأخرى. فإذا فكرنا في الله كموجود ما أو ككائن ما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه، يمكننا أن نفهم إذن، كما يعتقد ذلك أنسليم، بأن الكائن أو الطبيعة التي نعبّر عنها بهذا الاسم (أي الله) لا يمكن أن يكون وجودها عرضيًا أبدًا، لكن يجب أن يكون وجودًا ضروريًا. إننا ندرك على أن هذه الطبيعة، وهي فقط، موجودة ضروريًا. ولهذا السبب بالضبط يعارض أنسليم اعتراض جاولينوس الذي يؤكد بأنه إذا كان البرهان الأنطولوجي صحيحًا فإن «الجزيرة الجميلة» المفقودة ستكون بالضرورة موجودة (لأن الجزيرة التي لا توجد واقعيًا لا يمكن أن تكون الجزيرة الكاملة). واعتراض أنسليم على هذه الحجة هو أنه لا «أجمل جزيرة» ولا «أكمل شيء يوجد» يمكنهما أن يوجدا بالضرورة، بل إن هذا الوجود الضروري خاص بالله وحده، وهو مؤسس في جوهره. على العكس من هذا، فإن وجود أجمل جزيرة ليس فقط غير ضروري أن يوجد، بل أيضًا ليس من الضروري مطلقًا إمكان وجوده. ويمكننا أن نفهم، يتابع أنسليم، بأن هذا الوجود الحقيقي والضروري، والذي نجده فقط في الوجود الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، ليس فقط فكرة حقيقية لوجوده، بل إنه موجود حقيقة ولا بدّ أن يكون وجودًا مستقلًا عن عقلنا، وإلا فإن هذا الوجود سيكون مفكّرًا فيه من طرفنا فقط، وسوف لن يكون ذاك «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو «ذاته» لأننا نلاحظ هنا بأنه لايوجد فقط في الفكر، بل إنه في الحقيقة أكبر كائن موجود ضرورة. لهذا السبب فإن هذا الكبير دون نهاية لا يمكن أن يكون فقط وجودًا واقعيًا موضوعيًا في العقل الإنساني كفكرة من خلق العقل الإنساني.

لنهتم الآن بالطريقتين اللتين عبر بهما أنسليم على هذا البرهان في كل من proslogion 2 Proslogion 3 على الرغم من أننا سنترك جانبًا مسألة ما إذا كان الأمر يتعلق بوجهين للبرهان نفسه أم ببرهانين مستقلين كما يعتقد ذلك هارتسهورن Harteshorne[1].

---

(1) انظر:

J; Brenton : وكـذا Norman Malcolm, «**Anslem's Ontological Arguments**» P: 41-62.
Paul Naulin, : وكـذا Stearns, «**Anslem and the two Argument Hypothesis**», P: 221-233
«**Réflexions sur la pensée de la preuve Ontologique chez Anselme de canterbury**».

1،2 ـ البرهان الأنطولوجي في Proslogion 2

ينطلق أنسليم في Prologion 2 من الافتراض الذي مفاده أننا إذا أردنا أن نرى/ نفهم الوجود الحقيقي لذاك الكائن الأكبر من أي كائن يمكن أن نفكر فيه، يكفي في نظره أن نتخيل بأن هذا الكائن هو الوجود الوحيد الذي يمكن أن يوجد أو يمكن أن يوجد «في عقلنا» كموضوع خالص لفكرنا. لنحاول. إذن أن نتخيل هذا الفكر وسنرى على التو بأن هذا النوع من الوجود لم يعد ذاك الأكبر مما يمكن أن نفكر فيه. فالوجود الحقيقي هو كمال، ويمكن للمرء أن يقول مع طوماس الأكويني على أنه بمعنى معين هو أكبر وأساس كل كمال، مادامت كل الكمالات الأخرى حقيقية بفضل الوجود. ولهذا السبب بالضبط يجب على الكائن ذي الكمال المطلق أن يحتوي في وجوده، إلى جانب الكمالات الأخرى، على الوجود الواقعي الكامل. إذ يجب أن يكون الوجود الحقيقي محتوى في جوهر هذا الكائن اللامتناهي ـ على العكس من أشكال الوجود غير الكاملة «التي توجد في عقل الإنسان» ـ. فقوة وحدته وكونه فريدًا في نوعه ووجوده لا يمكنهما أن ينقصان في كمال هذا الكائن، وإلا فإنه لم يعد لا «هو نفسه» ولا ذاك الوجود الفريد في نوعه. فلا يجب أن ينقصه الكمال لكي لا ينقصه الوجود الحقيقي، الذي لا يمكن مقارنته بالكمالات الأخرى، لأنه هو مؤسس الكمال. ففي الوقت الذي يمكن للطبيعات الأخرى أن توجد أو أن لا توجد وتحتفظ «بالوجود نفسه»، فإن هذا لا ينطبق على الوجود الكامل. ففي كل الكائنات الأخرى يمكن لطبيعة واحدة أن توجد أو أن لا توجد، في هذا الفرد أو ذاك، أو أيضًا في «الأرواح»[1] المتخيلة. لكن الوجود الإلهي هو من ذاك النوع الذي لا يمكن أن يوجد إذا لم يكن بالفعل موجودًا واقعيًا.

يعبّر بونافانتورا Bonaventura بالطريقة نفسها عندما يدافع عن البرهان الأنطولوجي: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود» Si enim Deus Deus est, Deus est[2]. ولا يعني هذا أكثر من: إذا كان الله يمتلك الوجود الإلهي، فإن الله يوجد حقيقة. فالوجود لا يبقى كما هو الشأن عليه في باقي الموجودات «خارج الجوهر»، لكنه متضمن في قلب الوجود الإلهي نفسه، ولا يمكن فصله عنه. وبهذا فإن عدم وجود الله ليس فقط مناقضًا لوجوده، بل إنه يعارض وجوده الضروري والفريد.

أكيد أنه بالإمكان أن ندرك الوجود المطلق الضروري في كائنات أخرى كالفرد

---

(1) وبالضبط كمواضيع مفكر فيها وخالصة.

(2) Bonaventura, **De mysterio trinitatis**, q. 1 a.1, 29. h انظر كذلك الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(الإنسان) أو كالأشكال الهندسية التي تمتلك الوجود كذلك. يمكننا على سبيل المثال أن نقول: إذا كان شخص ما موجودًا فإنه من الضروري أن يكون حرًّا، وإذا كان المثلث موجودًا فلا بدّ أن يساوي مجموع زواياه الداخلية 180 درجة. لكن ضرورة مثل هذا الوجود توجد تحت شروط معينة. أما الوجود الحقيقي فلا يمكن أبدًا أن يكون مؤسسًا على شروط.

في الوقت الذي نجد فيه أن هذه الكائنات تتضمن خاصيات الوجود، وليس الوجود الفعلي ـ في الضرورة المحتومة لوجودها ـ فإننا نجد أنفسنا في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أمام حالة فريدة من نوعها. إذا اعترفنا بأن هذا الاسم يعبّر عن وجود حقيقي، (لا يمكن اعتباره أقل موضوعية وضرورية، وغير مخلوق من حيث الموضوع كالمثلث أو الشخص، حيث نجد وقائع ضرورية)، فإننا سنكتشف إذن أن إمكان عدم وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» مستبعدة. فعدم امتلاك الوجود الواقعي وعدم امتلاك كمال الوجود الحقيقي عند ذاك الكائن الذي لا يمكن التفكير في شي آخر أكبر منه متناقض وغير ممكن. لهذا السبب ـ وهذا بطبيعة الحال نتيجة لهذا الوجود غير الممكن موضوعيًّا ـ فإن هذا غير وارد. فعندما نمتلك فهمًا غير كامل لهذا الوجود الإلهي الفريد، فإننا نرى بأنه يجب أن يمتلك في وجوده كمال الوجود الحقيقي. وفي هذا الإطار يعزز بونافانتورا هذا البرهان عندما يقول إن استحالة وجود الله لايجب أن تكون تعبيرًا عن تربية ناقصة في فكر الملحد، بل يجب أن تفهم كحقيقة واضحة لا يمكن أن تخدع العقل المستنير[1].

بهذا نكون قد استعرضنا الأفكار الجوهرية في Proslogion2 بإيجاز، ووجهنا تحليلنا إلى «الأشياء نفسها».

1،3 ـ البرهان في Proslogion 3

في الجزء الثالث من Proslogion 3 يأخذ تفكير أنسليم منعرجًا جديدًا. ففيه يتم استعراض برهانه ويوضحه أكثر، كما أحب أنا شخصيًّا أن أعبّر عن هذا. ومالكولم أو هارطسهورنا يفترضان أن أنسليم في هذا الجزء يتحدث عن «شكل جديد لهذا البرهان».

---

(1) انظر المقطع التالي في: Bonaventura, **De mysterio trinitatis**, P 507
Ad illud quod quaeritur: quo quanto dicitur, quod Deum esse non possit cogitari non esse? iam portet responsio: non quia non possit cogitari, «quid est quod per nomen dicitur» sive significatum huius orationis: Deus non est; sed quia ipsum edeo est evidens in se et certum cognascent; quod si recte considerati velit, non est aliquid, per quod possit ab hac veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum.

ففي الجزء الثالث من مؤلفه الفلسفي الرئيس لا يتحدث أنسليم عن الوجود الإلهي كوجود، ككمال، بل يعتبره وجودًا ضروريًا، ويعبّر عنه ككمال كامل، ويؤكد بأنه أكبر وجود كامل لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. ففي هذا الجزء يؤكد أنسليم على أن الكائن الذي يكون عدم وجوده ممكن هو أقل كمالًا من الوجود الذي يكون فيه عدم الوجود مستحيلًا. فإذا تأملنا طبيعة وجود يكون فيه عدم وجوده مستحيلًا ـ لأننا فهمنا عدم إمكان عدم وجوده ـ، فإننا نرى بأن هذا النوع من الوجود هو أكثر كمالًا من وجود يمكن التفكير فيه كغير موجود، وبالضبط بسبب التفكير فيه كغير موجود، حيث إنه من السهل أن يكون موجودًا أو أن لا يكون موجودًا.

بعبارة أخرى، فإن الكائن الذي يوجد بالضرورة، والذي لا يمكن تمييزه عن وجوده هو أكثر كمالًا من الكائن الذي يكون وجوده غير مهم، بمعنى أن وجوده أو عدم وجوده سيان.

يسمي هارطسهورنا طريقة التفكير التي طورها أنسليم في Proslogion 3 بـ«الطريقة البنيوية» للبرهان الأنسليمي، على الرغم من أنه يعتبر هذه الطريقة على المستوى المنطقي واللساني مشابهة للطريقة الميتافيزيقية، التي تعتبرضرورية ضد فكرة صدفوية الوجود. وهنا لا يمكننا أن نتفق معه، كما هو الشأن في نقط أخرى، ولذا يجب مناقشته[1].

وإذا رجعنا من جديد إلى البرهان في Proslogion 3، لنفهم، ولو بطريقة غير كاملة، ما هو هذا الأكبر ـ الذي يجب التفكير فيه ـ، فإننا نفهم، كما يعبّر عن ذلك أنسليم نفسه، بأن هذا الكائن موجود حقيقة، وبأن عدم وجوده غير ممكن إطلاقًا. وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن التفكير في إمكان عدم وجوده. لكن ينتج عن هذا أيضًا أن كل من يفكر في هذا الكائن بطريقة أخرى، يعني كل الذي يعتقد على أن هذا الكائن لا يوجد، أو كان بالإمكان أن لا يوجد، لا يفكر إطلاقًا في هذا الكائن، وأكثر من ذلك لم يفهم ليس فقط وجود هذا الكائن بل حقيقة طبيعته أيضًا. إنه لم يفهم إذن وجود هذا الكائن الفريد، ولم يفهم حقيقته الأنطولوجية، بل إنه يتعامل معه كأية طبيعة أخرى، يمكن أن تكون موجودة واقعيًا أو فقط ممكنة الوجود أو غير موجودة واقعيًا كما هو الشأن بالنسبة لأجمل جزيرة التي قارنها جاولينوس بالله والتي تبرهن على أنه لم يفهم جوهر البرهان الأنسليمي.

(1) سواء تعلق الأمر بمقالات رايناخ المتعلقة بالوقائع السلبية أو بالطريقة المنطقية المعاصرة فإننا نجد التأكيد على التفريق الأساسي الذي تحدث عنه بفيندر Pfaender بين الطرق المنطقية والطرق الأنطولوجية قد اعترف بها على الصعيد العالمي.

يؤكد أنسليم على النقطة الأساسية التالية: إن كل الذي فهم الطبيعة الإلهية بأنها كان من الممكن ألا توجد وكل من يعتقد بأن الوجود الإلهي هو كموجودات أخرى، كالجزيرة مثلًا، وغير مبال بمشكل الوجود الحقيقي لله سواء أكان موجودًا أم لا، لم يفهم بتاتًا ماهيته، أي لم يفهم ماهية هذا الكائن الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه. فـ«أكبر ما يمكن أن يوجد» (أوغسطين)[1]، وأكبر ما لا يمكن مرة التفكير في شيء أكبر منه (أنسليم)، يجب أن يمتلك وجودًا ضروريًا حقيقيًا، عبّر عنه أنسليم بهذا «الاسم»: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أو أحسن من هذا «الكائن» الحقيقي.

بعبارة أوضح، يمكن القول: إذا كان وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وجودًا حقيقيًا ضروريًا (كالمثلث أو الشخص)، فإن هذا الوجود يوجد أيضًا لأن وجوده الضروري والواقعي ملازم لوجوده ككائن.

إذا كانت أفكار من هذا القبيل ـ كما رأينا ـ، يعني تلك التي تعتبر الوجود الخالص يوجد ضرورة ولا يحمل في داخله اللاشيء كما عبّر عن ذلك بارمنيد، وإذا كان «اسم الله» كـ«أكبر ما يوجد» و«أحسن وأجمل ما يمكن أن يوجد على الإطلاق»[2] عند أفلاطون، والذي اهتم به أوغسطين كذلك[3]، فإن الفضل يرجع إلى أنسليم الذي قام لأول مرة بالتعبير الدقيق عن هذا البرهان وأرسى مبادئه. وما إذا كان الأمر يتعلق بمكسب فلسفي حقيقي، يعني بمعرفة حقيقية، أو بأخطاء فلسفية مشهورة، فإن هذا الأمر لا يمكن التحقق منه إلا عن طريق بحث فلسفي رزين.

وقبل التطرق إلى شيء آخر سنتمم عرضنا لموقف أنسليم.

---

(1) انظر. Augustinus, **De doctrina christiana** I, 7; **De libro arbitrio**, II, vi, 14 56.

(2) انظر: Platon, **Politeia**, 2.381c 8f
(Kalistos Kai aristos oon eis to dynaton hekastos autoon menei aei haploos en tee hautou morphe). كل إله يظل أعظم وأحسن في أعلى معنى ممكن.
في الجملة التي استشهدنا بها في مقدمة هذا الكتاب لميليسوس الساموسي يظهر على أن فكرته حول الكائن الأزلي يجب أن يكون فيها هذا الكائن كبيرًا، وبهذا فإنه يتبنى مسبقًا اسم الكائن المطلق (Id quo maius nihil cogitari possit).

(3) Augustinus, **De doctrina christiana**, I 7,7. انظر كذلك: De livero arbitrio II, Vi, 14, 56 E Hunc plane fatebor deum quo nihil superius constiterit (وهذا ما أسميه بوضوح الله، والذي ليس هناك شيء أعلى منه).

1، 4 . ماذا يعني «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»؟ ألا يتعلق الأمر هنا بفكرة ذاتية متناقضة وبخليط متناقض بين المطلق والنسبي في الفرضية؟

ينطلق أنسليم، كما رأينا، من «اسم الله» ولا يعتبره فكرة ذاتية أو تعريفًا ذاتيًا، بل وجودًا إلهيًا موضوعيًا وغير مخلوق. وإذا كان ينطلق من وجود الله وليس من تعريف له، فلماذا إذن يعير لهذا الاسم كل هذه الأهمية؟ ألا يعني هذا أنه ينطلق من أكثر من تعريف وليس من الوجود الموضوعي لله؟ ولماذا يختار، عندما يريد التعبير عن وجود الله، هذا التعبير الخاص؟

لنحاول إذن أن نجيب عن هذه الأسئلة المهمة. لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بتعريف دقيق لله، بل بوجود غير مختزل وفريد من نوعه على العموم. والاسم الذي أطلقه أنسليم على هذا الوجود يعني أساسًا خاصية خالصة أو «وجودًا مُعَرفًا». بمعنى تحديد الطبيعة الإلهية بالمقارنة مع الموجودات الأخرى. وعلى الرغم من أن هذا النوع من «التحديد المعرف» يستهدف أساسًا الوجود الإلهي، فإن هذا الأخير لا يمكن تعريفه إلا في إطار وجود غير مختزل.

لكن ماذا تعني «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»؟ من الأهمية بمكان الفهم السليم لهذه الجملة لأن سلسلة كبيرة من الاعتراضات تركزت إما على معنى هذه الجملة «الاسم» أو على تناقضها. أكثر من هذا، فإن النقد قد انصب على تعبير أنسليم هذا والذي رأى فيه تناقضًا داخليًا لفكرة الله نفسها، وبهذا تم نفي موضوعية الوجود الإلهي التي دافع عنها أنسليم في هذا الجزء من كتابه. ولشرح الاسم الذي أطلقه على الله أهمية تاريخية، لأنه سيساعدنا على فهم أحسن للمضمون الحقيقي للوجود الإلهي في دفاعنا عن البرهان الأنطولوجي في حدود ما يسمح لنا به فهمنا النهائي لمضمون وشكل الوجود الإلهي ـ وبهذه الطريقة يمكننا شرح الأسس التي تنبني عليها الفرضيات الأخرى لأنسليم، والتي سوف نهتم بها في الجزء 6 إلى 10 من هذا الكتاب.

لقد لاحظ سونطاج F.Sontag وباحثون آخرون أن هناك شقاقات مختلفة وتناقضات بمعنى تعبير «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» عند أنسليم. فقد أوضح على أن أنسليم في Proslogion 15 يقول بأن للاحتمال المطلق وحده، وليس النسبي، أهمية فيما يتعلق بوجود ما، وبالأخص الوجود الإلهي. ويعني أنسليم بـ«المبدأ المطلق» كل المبادئ التي تستمد وجودها من نفسها وليس فقط بمقارنتها مع كائنات أخرى. كما يعني أيضًا المبادئ التي تتميز في

وجودها عن الموجودات الأخرى. على العكس من هذا، فإن المبادئ النسبية تستمد وجودها من جهة من علاقتها مع موجودات أخرى، ومن جهة أخرى فإنها لا تتوفر على خاصية بساطة وجودها، لأنها تشترك مع موجودات أخرى في «خاصيات حيوية» بعينها، والتي تتوفر عليها مختلف الموجودات الحية[1].

يعترض البعض على أنسليم فيما يخص المبادئ النسبية في المعنيين اللذين حددهما لهما لكونها لا يمكن أن تفيدنا بشيء عن الوجود الإلهي. وعلى الرغم من هذا فإنه يستعمل هو نفسه في الاسم الرئيس لله تعبيرًا نسبيًا، ويتعلق الأمر بـ«أكبر من كل...». إضافة إلى هذا فإنه يقول في Proslogion 15 بأن الله هو ذاك الذي «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه» وبهذا فإنه أكبر من كل شيء يمكن التفكير فيه: «لهذا السبب فإنك يا إلهي لست فقط ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه، بل إنك أكبر ما يمكن التفكير فيه. وإذا كان من الممكن التفكير بأن شيئًا من هذا القبيل يوجد، إذا لم تكن أنت هذا الشيء، وإذا كان من الممكن التفكير في شيء آخر أكبر منك، فإن هذا الشيء لا يمكن على الإطلاق أن يوجد»[2]. «فأكبر ما يمكن التفكير فيه» هو إذن بكل وضوح تعبير نسبي. وبهذا فإن أنسليم يتناقض - في نظر سونطاج - مع نفسه، لأنه في اللحظة الرئيسة للتأكيد على الطبيعة الإلهية أكد في الوقت نفسه على أن هذه الطبيعة ليست خاصية جوهرية لله. وبهذا فإنه قام بتأكيد نسبي. وباستثناء هذا لا يمكن أن يكون الله أكبر ما يمكن التفكير فيه وفي الوقت نفسه أكبر مما يمكن التفكير فيه، لأن هذا تناقض واضح.

لكي تحل كل هذه المشاكل يجب التحليل الدقيق لكل تعريف ولكل جملة على حدة في: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وقبل هذا يجب التوضيح الدقيق لعبارتي الاحتمالات «النسبية» و«المطلقة» اللتين تلعبان دورًا مهمًا في الاعتراض السابق وفي مسألة صفات الله عمومًا.

1،4،1. - أربعة معان لـ «الاحتمال المطلق» و«الاحتمال النسبي»

لتأكيد أنسليم على التمييز بين التأكيدات النسبية والتأكيدات المطلقة فيما يخص الله واعتراض سونطاج على هذا أربعة معان على الأقل:

---

(1) سنرجع بعد قليل إلى هذا التمييز.

(2) Anselm, Proslogion, 15:

Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.

أولًا: يمكن لأي تأكيد أن يكون احتمالًا نسبيًّا عندما يتضمن مقارنة سلبية أو إيجابية بين (أ) و(ب). على سبيل المثال أن يكون (أ) أحسن من (ب) أو العكس. ويمكن أن تحدث مقارنة من هذا القبيل في الاتجاه الأعلى أو في الاتجاه الأسفل. يمكن للمرء أن يقول إما أن الوجود (س) أحسن وأقوى إلخ من (ص)، أو أنه ليس أحسن منه. وبهذا المعنى، وخاصة بالاعتماد على تأكيدات مقارِنَة كـ«الله أكبر من الموجودات الأخرى» (حتى وإن كان مثلًا غير محدد كلانهائي وكغير عرضي)، يؤكد أنسليم بأن الأمر يتعلق بشكل من أشكال الاحتمالات النسبية لوجود ما: «فيما يخص التأكيدات النسبية، لا أحد يمكن أن يشك بأن هذا النوع من التعابير يصف بطريقة عقلانية ما هو أساسي في الأشياء التي تطبق عليها. إذن إذا ما قمنا بتأكيدات نسبية ما فيما يخص الكائن المطلق، فإن هذه التأكيدات لا تحدد ماهيته. ولهذا فإنه واضح بأن المقولة القائلة بأن هذا الكائن هو أكبر الكائنات أو أنه أكبر من الأشياء التي خلقها أو أي تعبير يمكن تطبيقه بالطريقة نفسها على هذا الوجود، لا يمكن أن يحدد جوهره الطبيعي»[1].

تكمن النقطة الأساسية لأنسليم هنا في كونه يؤكد بأن كل صفة من صفات الله التي نتوصل إليها عن طريق مقارنتها بموجودات أخرى لا تعتبر خاصية من خاصيات جوهر وجوده[2].

وبهذا المعنى، عندما يتحدث المرء عن المقارنة كأساس للاحتمالات النسبية، فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يظهر كشيئين يمكن مقارنتهما، ولهذا السبب فإنه احتمال نسبي. فعبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» تحتوي إذن، على الأقل لغويًّا، على مقارنة بين التأكيد على الذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير هو نفسه ولا يمكن أيضًا أن يكون أكبر من الذي يمكن التفكير فيه.

يتضح هنا بأن أنسليم يضع بالفعل أهمية تعبيره موضع سؤال بسبب النتيجة التي توصل إليها في Monologion 15. وإذا تأملنا جيدًا، نجد بأن هذا الشكل اللغوي المراد منه المقارنة لا يقارن هنا لأنه مقرون بسالب. إنه يخلط مقارنة كمال ما مع شيء آخر أكبر ويرفض بعد هذا إمكان وجود من هذا القبيل. لهذا السبب لا يمكن للمرء أن يتكلم هنا عن مقارنة كما سنرى من بعد.

---

(1) Anselem, Monologion, 15 (ترجمة المؤلف).

(2) لم يحسم القول هنا فيما إذا كان هذا صالحًا للتأكيدات المقارنة أو كذلك لعلاقات أخرى ككون الله هو الخالق. إنني أعتقد أن هذا النوع من العلاقات حسب أنسليم لا تعبّر عن الجوهر الداخلي لله، وإلا فإن الله سوف يبقى فقط إلهًا وليس خالقًا.

ثانيًا: إلى حد الآن فهمنا ضمنيًا بأن هناك مقارنة إيجابية لله من خلال المسلمات النسبية عند أنسليم، والتي تصف الله كأكبر وأحسن إلخ بالمقارنة مع موجودات أخرى. وهذا النوع من المقارنة ليس إيجابيًا لغويًا فقط، بل إنه إيجابي من وجهة نظر أحكام القيمة أيضًا. لكن المقارنات التي تسمى بـالمقارنات «السلبية» هي من نوع آخر. ولهذا يمكن للاحتمالات النسبية أن تسمى: مقارنة سلبية متضمنة في طبيعة أخرى. أما مقارنات كـ (أ) أكبر من (ب)، (أ) أكبر مما يمكن للعقل أن يفهمه إلخ، فيمكن أن تشكل عكس المعنى الذي تؤديه الاحتمالات النسبية في معناها الثاني. وتوجد إثباتات المقارنات السلبية في عكس النوع الإيجابي للمقارنات، كما رأينا في معناها الأول. ويمكن لهذه المقارنات السلبية أن تتوفر من جديد إما على خاصية النفي المزدوج، على الرغم من أن هذا النفي يتضمن في معناه كشكل مقارن صفة معينة كـ«الله ليس أصغر من العالم»، وإما أن يكون نفي هذه المقارنات الإيجابية لله يعني شيئًا آخر كعندما يقول المرء: «ليس هناك شيء أكبر يمكن التفكير فيه أكبر من الله».

إن إثباتات المقارنة السلبية الأخيرة ليست في الحقيقية مقارنات، لكنها تُعَرِّفُ كائنًا ما انطلاقًا من تعريفه السلبي الخاص كأن لا يكون هناك شيء أكبر أو أصغر من هذا الكائن أو كأن لا يكون (س) كمعطى أكبر أو أصغر من كائن آخر. وبرفض المقارنة الإيجابية لله مع شيء آخر، كما هو الشأن عند أنسليم في تعبيره: أكبر ما يمكن أن نفكر فيه، فإنه ليس هناك مقارنة. وإذا اعتبر المرء هذا النوع من التعبيرات المقَارِنة السلبية كاحتمالات نسبية، فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو احتمال نسبي. أما إذا أخذنا التأكيدات الإيجابية المقارنة ككبر أو صغر نسبي بالمقارنة مع (س) أو (ص) كاحتمالات نسبية فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس إذن احتمالًا نسبيًا. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة لعبارة: «أكبر بقليل مما يمكن التفكير فيه». لذا فإنه لا يصحّ بتاتًا اعتبار تعبيرات من قبيل: إن الله هو «أكبر من أي شيء يمكن التفكير فيه» وبأنه «أكبر من ذاك الذي يمكن التفكير فيه» كأحكام مقارنة سلبية. فما عبّر عنه أنسليم في Proslogion 15 هو احتمال مقارن، لكن أصل اسم الله في Proslogion3 ليس كذلك.

ثالثًا: يمكن للمرء أن يأخذ الاحتمالات المطلقة كاحتمالات خاصة بوجود معين، على عكس الاحتمالات النسبية التي تكون صالحة لموجودات متعددة. فإذا قلنا عن الإنسان بأنه موجود حي، فإن هذا احتمال نسبي، لأن هناك موجودات متعددة تشاركه في هذا المبدأ. على العكس من هذا، إذا قلنا إن الإنسان هو شخص فيزيقي أو إنه وجود حي عاقل، فإن هذا احتمال مطلق، لأن هذا يصحّ في آخر المطاف على الإنسان.

سنأخذ إذن هذا النوع من العلاقات ومن المقارنات، التي تنطبق فقط على الوجود (س) الواحد والوحيد كاحتمالات مطلقة بالمعنى الثالث، في الوقت الذي نرى فيه أن المقارنات التي لا تكون خاصة بوجود معين هي احتمالات نسبية. إذن فإن «أكبر مما يمكن التفكير فيه» هو تأكيد مطلق بالمعنى الثالث، لكن «أكبر ما يمكن التفكير فيه» هو تأكيد نسبي. وينطبق هذا كذلك على بعض المخلوقات التي تكون أكبر من كل ما يمكن لفهم محدود أن يفهمه على الإطلاق.

رابعًا: يمكن لاحتمال مطلق أن يعني كذلك الاحتمالات التي تمثّل الكمال، عكس الاحتمالات النسبية التي تكون صفات وجودية نهائية (قابلة للنهاية). وفي هذا الإطار يقول أنسليم في نهاية رده على جاولنوس: «إننا نعتقد كل شيء في الجوهر الإلهي، الذي وعندما نتكلم بصورة مطلقة نفكر بأنه من الأحسن أن يوجد عوض أن لا يوجد. وبهذا المعنى فإنه من الأحسن أن يكون أزليًا عوض أن يكون فانيًا ومن الأحسن أن يكون حسنًا عوض أن يكون غير حسن وأكثر من هذا فإنه من الأحسن أن يكون الحسن في حد ذاته عوض أن يكون غير الحسن. لا شيء من هذا القبيل يمكن أن لا يكون، ويمكن أن نفكر في شيء آخر أكبر منه. ولهذا فإن «الذي هو أكبر ما يمكن التفكير فيه» يجب أن يكون بالضرورة موجودًا، بغضّ النظر عما يعتقده المرء عن الجوهر الإلهي»[1].

ما هي الخصائص الجوهرية لـ «كمال خالص»؟

1. انكب أنسليم في الجزء 15 من Monologion (المناجاة) وكذا في Duns scutus[2] على البحث في وجود هذا الكمال البسيط، مثل الذي لا يمكن ببساطة لقاءه. هذا الكمال الذي يستحسن امتلاكه عوض عدم امتلاكه، بغضّ النظر عن أسباب وجود هذا الكمال: من الأحسن على العموم أن توجد

(1) Anselem, Quid ad hoc respondeat editor ipsius libeli, 9: credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam bonum, immo bonitatem ipsam quam non bonitatern.. Nihil autem huiusmodi non esse potest. Necesse igitur est, «quo maius nihil cogitari possit» esse, quidquid de devina essentia credi oportet.

(2) Duns scotus, Oxon, (oder Ordinatio) 1, d. 1-3, ff,Oxon. 1,d. 8, q.1, n.7; IX. 570 b; 4,d. 8, q.1; 1 d. 7, q. un.; quodl q. 5, n. 9; ibid, n.13; XXV, 216 a; Allan Wolter, the transcendentals and their Function in the metaphysics of Duns scotus, bes. Kap5. Walter Hoeres, Der Wille als reinen Vollkommenheit nach Duns Scotus.. من أجل تطوير نسقي للكمالات الخالصة انظر: J. Seifert, Essere e persona, Ch. 5.

(الكمالات الخالصة) دون شروط عوض ألا توجد، كما عبّر عن ذلك أنسليم في Monologion 15 ويعبّر سكوتوس Scutus عن ذلك بكون امتلاكها (الكمالات الخالصة) هو أحسن بصورة مطلقة من كل شيء.

يصحّ هذا مثلًا عن الجمال ولا يصحّ عن الذهب، كما يقول أنسليم. فالذهب كمال كبير، لكنه لا يتوفر على روح. فكل الأنواع الطبيعية من نبات وحيوان، وكذا الإنسان والملائكة هي محدودة في كمالها. لا يمكن للمرء أن يمتلك هذه الطبائع شكليًا دون أن يكون محدودًا. ويسمي المدرسيون هذه الكمالات المحدودة بـ«القوانين المختلطة أو الكمالات المختلطة».

2. تمتلك الكمالات الخالصة صفة اللانهاية، عكس الكمالات المختلطة، التي تكون حسنة في حدود معينة كما هو الشأن مثلًا بالنسبة للذهب. وتكون هذه الكمالات غير الخالصة بالضرورة نهائية ومحدودة.

3. تتكامل الكمالات الخالصة مع بعضها البعض ومن المستحيل أن يكون كمال (أ) وكمال (ب) معًا في الوقت نفسه أحسن بصفة مطلقة من عدم كونهما، وفي الوقت نفسه يستبعد الواحد منهما الآخر. والشيء نفسه ينطبق على امتلاك الأحسن (ككمال خالص) وفي الوقت نفسه عدم امتلاكه، لأنه يتناقض مع كمال خالص آخر.

4. علاوة على هذا، من الممكن إيصال الكمالات الخالصة أكثر من أي موضوع آخر يمكن توصيله[1].

5. إن الكمالات الخالصة بسيطة وغير محدودة من طرف شيء آخر. عندما يسمي أنسليم الله: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، ويفكر فيه بالمعنى الرابع للاحتمال الرابع ككمال خالص، فإنه يقربنا أكثر من قراءة Monologion 15. يناقش هنا كل احتمال يكون وجوده أحسن من عدم وجوده. ويتلخص بحث أنسليم في هذا الإطار في الصياغة التالية: «لهذا السبب فإنه من الضروري أنه (أعلى = أكبر وجود) حي، موجود، قوي، حقيقي، عادل، عاقل أزلي، وبأنه أحسن بصفة مطلقة من ضده»[2].

(1) لمناقشة هذا المشكل المرتبط بميتافيزيقا شخصية وبالكمالات الخالصة انظر سايفرت المرجع السابق.

(2) Anselm, Monologion, 15:
Quare necesse est eam (summam essentiam) esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum.

أكثر من هذا، يدافع أنسليم في Monologion 16 عن وجهة النظر القائلة بأنه لا يجب أن يمتلك أعلى وجود هذا الكمال الخالص فقط، لكنه يجب أن يكون متضمنًا في هويته البسيطة غير المحدودة وغير المختزلة. فلا يمكن لله أن يأخذ فقط من هذه الكمالات جزءًا ما، لكن يجب أن يكون هو نفسه جوهر هذه الكمالات، وبهذا فإن «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يمتلك الكمال الخالص في شكله المطلق كذلك.

في النص السابق وبمساعدة التعبير نفسه: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أعاد أنسليم صياغة الكمال الخالص للوجود وطبقه على الوجود الإلهي كوجود وحيد يمتلك بالمعنى الكامل للكلمة الكمال الخالص ككائن أحسن بصفة مطلقة وليس العكس. فـ«الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو الذي يمتلك كمال الكمال الخالص. وهذه الكمالات وطبقًا لوجودها الشكلي غير قابلة للفهم ويصحّ هذا بالمعنى الكامل فيما يتعلق بشكلها اللانهائي.

فيما يتعلق بعدم إمكان فهم كمالات «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإن هناك أيضًا الواقعة المتمثلة في كون كمالات هذا الذي لا يمكن فهمه يجب أن تكون كمالات خالصة كبيرة. فكل الكمالات المختلطة قابلة للفهم، إنها ليست أشياء يعتبر وجودها أحسن بصفة مطلقة من عدم وجودها، بل إنها كمالات محدودة بالضرورة كالحيوان والإنسان إلخ. لهذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا يمكن أن يمتلك إلا الصفات التي تكون موجودة بصفة مطلقة أو على الأقل إنها تكون متكاملة مع الكمالات الخالصة وألا تكون لا كمالات خالصة ولا كمالات غير خالصة.

تتضمن هذه الإضافة الأخيرة واقعة معروفة أنه من الأفضل للمرء أن يكون شخصًا عوض ألا يكون، مع العلم أنه من غير الممكن أن يكون هذا الشخص عوض شخص آخر. لكن الكمال الخالص لوجود الشخص يجب أن يكون كمالًا خاصًّا بهذا الشخص وليس بشخص آخر. فهناك لحظة في الكمال الخالص للشخص لا يمكن لا لتحديد جوهري ولا لكمال خالص أن يمثله: أن أوجد أنا أو أن توجد أنت[1]. إن الكمالات الخالصة لا تسمح فقط باللانهاية لكنها تكون قبل كل شيء حقيقية ومليئة

---

(1) بهذا قد يكون من الممكن فهم ما يعتقده مثلًا المسيحيون في كون الأشخاص الإلهية الثلاثة ليست كمالات خالصة، لأن كمالًا واحدًا منها يكون على حساب الآخرين، لكن الشخصيات الثلاث هي كمالات كبيرة.

«بذاتها نفسها» في شكلها اللانهائي. من هذا المنطلق فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو تأكيد مطلق وحيد وواحد من بين النواة الجوهرية للوجود الإلهي كشامل لكل الكمالات الخالصة في شكلها النهائي. لكن «شيء أكبر مما يمكن التفكير فيه ليس تأكيدًا مطلقًا على اعتبار أن الكمالات المختلطة كالطبيعة الإنسانية في جوهرها الداخلي وهو جوهر يفوق المعنى الإنساني ـ عندما يكون وجودها أو عدم وجودها سيان ـ تكون غير مطلقة. على العكس من هذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو أخلص تعبير لشمولية الكمال الخالص وخاصة في شكله المطلق. والكمال اللانهائي الذي لا يمكن التفوق عليه هو تلك الصفة التي لا يمكن احتواؤها، إنه أعمق صفة: الله، وهو كائن لانهائي، حياة لانهائية، حقيقة لانهائية، جوهر لانهائي، كمال لانهائي لوجود شخصي (خاص)، وجود لانهائي، حُسْنٌ لانهائي، جمال لانهائي، حقيقة لانهائية، معرفة لانهائية، عدل لانهائي، صفح لانهائي، حب أزلي لانهائي. إذن فهو كل ما هو كمال خالص في شكله اللانهائي. فمضمون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو كل الكمالات الخالصة وهذه الأخيرة غير تابعة لتعاريفنا الذاتية، لكنها تابعة للوجود الإلهي الموضوعي وللوجود الموضوعي للكمالات الخالصة. وقد وجد أنسليم في هذا الوجود الإلهي الحقيقي وغير المخلوق منطلق برهانه. ففي هذا النفي الضمني أو إغفال الطابع الكامل والخالص لـ «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» الأنسليمي يكمن أحد الأخطاء الرئيسة لتفسير تحليل أنسليم. وهو خطأ لم ينج منه سونطاج كذلك، لأنه يحتوي على لاأدرية راديكالية. ومضمون هذا الخطأ هو أن عبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» تستبعد كل احتمال كونها متضمنة للصفات الإلهية. فهذا النوع من اللاأدرية وما يرافقها من تعريف الله كمتعال هو سوء استعمال لهذه الكلمة (الله)[1].

من الأهمية بمكان عدم إغفال الفرق المهم بين تعبير أنسليم هذا وما يعنيه بتعريفه المتعالي، الذي ينطلق من الكمالات الخالصة ويفترض وجودها. فالكمالات الخالصة، وليس الأشياء التي يمكن أن تنوب عنها تكون غامضة وغير معروفة بمعنى ياسبرس Jaspers، هي أساس هذا التعالي المطلق ولا تسمح بإمكان وصف الله

(1) F. Sontag, «**The Meaning of Argument**» **in Anselem's Ontological «Proof»**, P 472-473.
على العكس من هذا فإن أنسليم يتحدث عن فهم مطلق ونسبي لله كتعريف للكمالات الخالصة ويدافع في Proslogion 2,3,15 عن فكرة أخرى للتعالي الإلهي.

بالمعنى الأنسليمي. ومرد هذا ليس إلى كون الله ما هو إلا كائن موجود وحيّ، حسن ومقدس، قويّ وحكيم إلخ، لكن لأنه هو الوجود بنفسه، هو الحياة بنفسها، هو الحسن بنفسه، لأنه مقدس، لانهائي، قوي وحكيم. فالله متعال عن كل المخلوقات ولا يمكن وصفه.

يتحدث أنسليم في هذا السياق عن عدم إمكان وصف الله: «فأعلى الموجودات هو بهذه الطريقة فوق وجانب كل طبيعة أخرى، بحيث إذا قيل عنه (الله) شيء ينطبق على طبيعات أخرى في بعض الأحيان (مثلًا الوجود، الجمال أو متعاليات وكمالات خاصة أخرى كالمعرفة، التي يتوفر عليها الإنسان أيضًا)، فإن معنى هذه الأشياء ليس هو المعنى نفسه الذي ينطبق على الله[1]. وما يريد أنسليم قوله من خلال هذا هو أنه يمكننا أن نتوفر على حقائق حول الله، وعلى أن عدم إمكان وصفه ما هو في الحقيقة إلا نتيجة كونه يتوفر على الكمال الخالص في شكله اللانهائي. ويفرق أنسليم بين معرفة الله في ذاته، بمعنى كما هو، وبين معرفتنا لله عن طريق القياس[2].

ويتعلق الأمر هنا بعكس المحتوى اللانهائي للكمال المطلق في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وكذا محدودية إدراكنا الذي لا يسمح لنا أن نفهم الشيء في ذاته في معناه الشامل العام. وعلى هذا الأساس فإن

---

(1) ترجمة المؤلف، يقول النص الأصلي:
«Quia sic est summa essentia supra et extra omnem eliam naturam, ut si quando de illa dictur aliquid verbis, quae communia sunt eliis naturis, sensus nullatenus sit communis». Monologion, 65-66; I, P. 76.

(2) انظر Monologion, 15, a.a. O., P. 65. يقول النص:
Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus sed per aliud significamus id qauod proprie aut nolumus aut non possumus depremere; ut cum per aenigmate loquimur. Et saepe videmus aliquid non propric, quemadmodum res ispa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo...
Nam quaecumque nimina de illa nature dici posse videntur: non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim eum earundem vocum significationes cogito, familiarus concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid immo longe aliud in mente mea sua significatione consituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ispa mea conatur proficere. Nam nec momen sapientiae mihi sifficit ostendere illud, per quod amnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo... Sic igitur illa natura et ineffabitis est, quia per verba sicuti est mullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud vel in aengmate potest aestimari..

المعرفة اللانهائية للأشياء في ذاتها بوسعها وحدها أن تعرف ما هو الله في كماله اللانهائي. أما إذا كنا نعني بـ«الشيء في ذاته» إمكان العقل الإنساني معرفة صفات الوجود الإلهي، فإن هذا العقل يمكنه، حسب أنسليم، أن يعرف كذلك العقل اللامتناهي وأن يعرف ما هو موضوعي وأن يعرف الطبيعة الإلهية في ذاتها وما ينتمي لها: يعني كل الكمالات الخالصة في أعلى أشكالها ولانهائية هذه الأشكال التي نفهم وجودها أحسن عن طريق الأشياء التي تشبهها[1]. للتلخيص:

1. لا يمكن حسب أنسليم أن نفترض بأن الله يمتلك صفات محدودة وبأنه يمتلك الكمالات وكل المضامين القَيِّمة التي توجد في الحياة على الأرض، ولكنه لا يتضمن الحدود المتعارف عليها التي تتوفر عليها الأرض. فالله ليس ذاك الذهب البراق، أحسن إنسان، كل هذه الأشياء هي إنسية، وبالتالي فإنها مستبعدة.
2. يمكننا في الحقيقة أن نفترض تأكيدات نسبية عن الله في المعاني الأربعة لهذه الكلمة، لكن هذه التأكيدات لا تعبّر عن الوجود الخاص لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» باستثناء المقارنات السلبية من الدرجة الثانية «التأكيدات النسبية».
3. يمكن لنا، ويجب علينا، أن نفترض وجود كل الكمالات الإلهية الخالصة التي يكون وجودها أحسن بصفة مطلقة من عدم وجودها. وافتراض توفر الله عليها لا يعني بأي حال من الأحوال أنسنة الله، لكن على العكس من هذا يمكننا أن نفترض بأن الله يتوفر عليها بمعنى وحيد وواحد وعلى أن الإنسان يتوفر عليها بصورة غير مطلقة فقط. وليس هناك هنا، فيما يخص الجانب الأنطولوجي، ثيولوجيا سلبية، لكن كوسمولوجيا سلبية: فالله ليس فقط حكيمًا، لكنه الحكيم الوحيد، ليس فقط موجودًا، لكنه الموجود الوحيد: «إذن لا بدّ أن يكون هذا الوجود حيًّا، حكيمًا، قويًّا، حقيقيًّا، مقدسًا، موجودًا، أزليًّا، وما يكون بهذه الطريقة أحسن بصفة مطلقة أن يوجد عوض أن لا يوجد[2].
4. لا يتوفر «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» على هذه الكمالات، لكنه هو نفسه هذه (الكمالات)، ليس له فقط جزء منها، لكنه هو نفسه هي في أعلى هويتها ووحدتها.

---

(1) Monologion15، ص 66:

Patet nihil de hac natura possit parcipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

(2) Monologion 15.

5. لهذا السبب فإن الله يمتلك هذه الكمالات الخالصة بطريقة كاملة، بحيث إن تعريفنا وكل فهمنا لهذا الكمال الإلهي لا يمكن أن يكفي لفهمه في مضمونه اللانهائي. وهذه الحقيقة المعرفية النظرية هي بالضبط نتيجة الوقائع الأنطولوجية السابقة وستكون معرضة إلى النفي من طرف اللأدرية التي تلبس التفريق بين الكمالات المختلطة والكمالات الخالصة القبعة نفسها.

1، 4، 2 ماذا يعني «أكبر»؟

هناك مسألة أخرى مهمة جدًّا تتعلق بمعنى «أكبر» عند أنسليم. هل يعني بذلك «حقيقي» فقط أم الأحسن أيضًا؟ سنهتم بهذه المسألة في الجزء الحادي عشر من هذا الكتاب وسنرى بأن الكثير من الوجود الواقعي ليس ضروريًّا فيما يتعلق بالوجود النهائي وبأن وجهة النظر هذه لا يمكن أن تطبق على الله لأن وجوده وواقعه العظيمين يحتويان في الوقت نفسه على سمو عظيم، وسمو عظيم لانهائي ـ سنرجع إذن إلى المعنى الدقيق «للأكبر» عند أنسليم في المكان المخصص لذلك ـ.

1، 4، 3. هل أنسليم كانطي؟ ما هو نصيب الذاتية والنسبية في الوجود الإلهي في التأمل؟ هل هناك بالنظر إلى التأمل ذاتية الوجود الإلهي، نسبيته من طرف ما يمكن للعقل الإنساني أن يفهمه؟

من المحتمل أن أنسليم قد سقط في نوع من المذاهب النفسية، التي تفسر الظواهر الاجتماعية بالظواهر النفسية، عندما تحدث عن الوجود الإلهي في وصفه الأنطولوجي الموضوعي وخاصة إذا كان قد فهم كمالاته بمقارنتها بالتفكير الإنساني أو الفكر الإنساني. لكن ليس هناك حجج تدعم هذه الأطروحة. إن ما توصل إليه أنسليم في الحقيقية هو فهم عال لله المطلق في موضوعيته. فمطلق الكمال الإلهي هو من النوع الذي لا يمكن الالتقاء به في الواقع ولا في الفكر.

هناك أمثلة كثيرة تتوفر على حد أقصى وواقعي كسرعة الحركة في الفضاء، ولا يمكن اعتبار هذا الحد الأقصى كحد مطلق بأي حال من الأحوال. فسرعة الضوء مثلًا، التي لا يمكن اعتبارها أكبر سرعة يمكن التفكير فيها، هي ثلاث مئة ألف كلم في الساعة. فلسفيًّا بالإمكان أن توجد سرعة أكبر من سرعة الضوء. والاعتقاد في عدم إمكان وجود سرعة أكبر من هذا حاضر في المادة الأرضية فقط.

إذا كان بالإمكان مثلًا قياس الشكل المرئي لفضاء عقلي ـ روحي، فإنه بالإمكان تصور سرعة غير محدودة، ليس لها حدود باستثناء إمكان كونها قد تصبح نهائية عندما تكف عن الحركة. ففكرة سرعة غير محدودة حقيقية هي فكرة مستحيلة، لأن النهاية تنتمي إلى وجود السرعة. فحتى وإن كانت سرعة ما لانهائية فإنها نهائية.

والشيء نفسه يمكن قوله عن الزمن. يمكن للمرء أن يتصور زمنًا مستقلًا لكنه لا يمكنه تصور حاضر غير نهائي ليس له أي مستقبل. وسرعة لانهائية في الحاضر متناقضة مع نفسها[1]. على كل، فإن الضوء لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال أكبر سرعة يمكن التفكير فيها.

إذا كان أنسليم يقول بأنه لا يمكن أن يوجد هناك كمال أعلى من كمال الله، فإنه يفترض بدون داع للشك بأن اللانهاية المطلقة والبسيطة تُعَبِّرُ أكثر عن الكمال اللانهائي أكثر منه عن مبدأ عدم إمكان معرفته.

في كل الأحوال من اللازم تجنب تقديم «ذاتية» سيكولوجية لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، ومن الضروري الاعتراف بأن الأمر لا يتعلق في تأكيد أنسليم باستحالة التفكير في شيء أكبر من التفكير الإنساني فقط، بل أيضًا بأن أي نوع من التفكير لا يمكنه التفكير في شيء كامل. إضافة إلى هذا، فإن اللانهاية المطلقة للوجود الإلهي غير ناتجة عن عدم إمكان التفكير في شيء أكبر من الله، لكنها ناتجة عن المطلق الميتافيزيقي وموضوعية لانهاية الكبر الإلهي، بحيث يمكن أن نلتقي بهذا المستحيل في الفكر فقط. فلا فكرنا ولا فكر آخر، كما رأينا في تحليلنا السابق، يؤكد بأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هي فرضية نسبية، على الرغم من أن ظاهرها يوحي بذلك.

1،4،4. ـ ما معنى التأمل، ومن أي موضوع تم تأكيد المفكّر فيه؟

في Proslogion 15، حيث يسمي أنسليم الله بـ "Quiddam maius quam cogitari possit" «شيء أكبر مما يمكن التفكير فيه»، يؤكد في الواقع وجود كائن كبير نسبيًا ككائن يمكن فهمه، ولذا فإن الأمر يتعلق هنا بفرضية مقارنة نسبية بالمعنى (الأول) لأنسليم. انطلاقًا من هذا فإنه يعني فقط فهمًا تامًا، وإلا فإنه سيتناقض مع نفسه إذا ما أكد ونفى في الوقت نفسه هذا المفكّر فيه لهذا الكائن الأعلى بمعنى الفهم، الذي تعني معرفة غير كاملة. وبما أنه يمكن التفكير في الله من طرف المخلوق غير الكامل والعارف، أي يمكن التفكير فيه كأكبر ما يمكن التفكير فيه بمعنى من معاني التأمل، ومن موضوع ما، فإن الله أكبر في أعلى المعاني العقلية التي يمكن أن تعبّر عنها هذه الكلمة (أكبر) مما يمكن للإنسان أن يفهمه في عقله. فهذه الفرضية

---

(1) انظر في هذا الإطار:
J: Seifert. Widerspruchefreiheit. Versuch einer philosophischen Loesung des antinomienproblems als eines grundproblems der «Kritik der reinen Vernunft» und der Philosophie ueberhaupt.

النسبية، والتي مفادها أن الله أكبر من كل شيء يمكن التفكير فيه، تنطبق قبل كل شيء على المعنى الجديد لعدم إمكان فهم الله ولا تنطبق بأي حال من الأحوال على الله. إنها تنطبق إذن، وكما لاحظ ذلك ديكارت، على كل شيء، حتى على الأشياء الصغيرة. ونحن بأنفسنا، كما قال أوغسطين، سرّ على أنفسنا ولا يمكننا أن نتعرف على أنفسنا بصورة كاملة. ولا ينطبق عدم الفهم هذا على العقل الإنساني فقط، بل أيضًا على العقول اللانهائية كالملائكة مثلًا، الذين هم أكبر منا، إذا كان بإمكاننا افتراض وجودها، أو على الأقل افتراض إمكان وجودها.

واضح أيضًا أن ما عبّر عنه Proslogion 15 لا يمكن أن يكون إلا الفكر/ الفهم المخلوق وموضوع هذا الفكر. فقد يكون غير مهم وغير ذي معنى التأكيد بأنه يمكن إدراك الله كأكبر من أي عقل حكيم. لذا فإن موضوع التأمل هنا لا يمكن أن يكون أي موضوع، بل موضوع العقل النهائي فقط، الذي لا يمكنه النفاذ إلى داخل ما «لايمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه».

وتؤكد التفسيرات التاريخية على أن الأمر يتعلق في Proslogion 15 بعدم إمكان المخلوق فهم الخالق، يقول أنسليم: «أي خالص، أية بساطة، أي يقين وأي لمعان. أكيد إن هناك وجود أكثر مما يمكن لمخلوق فهمه»[1].

لا يمكن أن يكون الحديث في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وكذا في «أكبر مما يمكن التفكير فيه»، إلا عن تعاريف محدودة للفكر النهائي. لفرضية «أكبر مما يمكن فهمه» علاقة في الواقع مع الطبيعة الإلهية في علاقتها مع فكر المخلوق، وليس في حد ذاتها. على العكس من هذا، في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس هناك تأمل مختزل إلى فهم شامل وليس هناك أي حديث عن فهم نهائي. ولأن الأمر يتعلق هنا بلانهاية موضوعية ومطلقة، فليس من الضروري أن يفكر الله في شيء أكبر منه هو نفسه، كما هو الشأن بالضرورة بالنسبة للمخلوق. وعلى الرغم من الفرق الأساسي بين هاتين الفرضيتين فإن هناك العلاقات الضرورية الآتية بينهما:

1 ـ إذا كان الله أكبر ما يمكن التفكير فيه، وإذا كان العقل الإنساني محدودًا، فإن الله يجب أن يكون وجودًا أكبر مما يمكن للفهم الإنساني إدراكه. فإذا كانت قوة

---

(1) Proslogion 15 (ترجمة المؤلف). يقول النص الأصلي:
Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ebi e!t! Certe plus quam a creatura valeat intelligi.

الفهم الإنساني لا تستطيع فهم نفسها أو فهم أي كائن والأشياء غير الفانية في الكائنات الفانية (لانهائية الرقم مثلًا)، فإلى أي حد يمكن لهذا الفهم فهم الوجود الكامل، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؟ فاللانهائي لا يمكن أن يفهم بطريقة سليمة من طرف العقل النهائي.

2 ـ إذا كان من الممكن فهم الله كإدراك بتفكير نسبي، فإن هذا يعني أن إمكان فهم الله من طرف الإنسان، في حدود ما يمكن للمخلوق فهم الله فيه، هو شرط إمكان معرفة كون الله هو أكبر ما يمكن أن نفهمه عنه. ويجب أن يفهم التفكير هنا في معنيين: ففي عبارة «أكبر ما يمكن التفكير فيه» يجب فهم كل أشكال الفهم والتفكير، وفي عبارة «أكبر مما يمكن التفكير فيه»، فإن الفهم يعني الوجود المعرفي المناسب للإدراك فقط، وهو فهم لا يمكن للمخلوقات التوفر عليه (الوجود المعرفي)، لكن الله يمتلكه. في أي معنى أو بأي معنى لا يمكن لتفكير محدود التفكير فيه؟ فمنطلق «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وعلى الرغم من كون هذه الجملة تتضمن لغويًّا شكلًا مقارنًا، ليس بأي شكل من الأشكال مجرد حكم نسبي أو مقارن عن الله. إن هذا التأكيد هو تعبير واضح عن المعنى اللانهائي والبسيط، حيث يكون الله كاملًا فيه.

إذا أصبح النفي قويًّا في «العدم» فإن «الأكبر» لا يُنْسَبُ لشيء آخر خارج الله يمكن مقارنته به، أو يمكن التعبير عن علاقته بالله. أكثر من هذا، فإن «الأكبر» ينتسب إلى: «شيء ما Aliquid»، أي إلى الوجود الإلهي في ذاته، لأنه قد تمّ نفي إمكان وجود شيء أكبر أو إمكان التفكير في شيء أكبر من الله. هكذا إذن فإن نفي إمكان وجود أكبر من الله هو طريق آخر للقول بأن الله ليس فقط أكبر وأكمل الموجودات كلها، وهو تفضيل نسبي وليس مطلقًا، بل أكثر من هذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس فقط نسبيًا، بل إنه أعلى مطلق كما يؤكد على ذلك أنسليم. ويفترض تحليلنا بأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يحتوي ضمنيًّا على فكرة عدم إمكان وجود أي وجود مُفَكِرٍ ـ حتى الله نفسه ـ يمكنه التفكير في شيء آخر أكبر من الله نفسه. انطلاقًا من هنا نرى بأن هناك جوابًا على أطروحة سونطاج القائلة إن أنسليم يتناقض مع نفسه لأن الأمر يتعلق في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، بفرضية نسبية، حيث يقول أنسليم في Monologion 15 إنها ليست خاصة بوجود ما. والجواب المشار إليه أعلاه يكمن في كون هذه الفرضية هي فرضية مطلقة.

1، 4، 5. التوحيد الكلاسيكي كفرضية لما «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»

كما سنوضح ذلك فيما بعد فإننا نفترض بأن برهان هارتسهورنا ضد التقليد الذي يدافع عن تعريف الله كأزلي ولانهائي بصفة مطلقة والذي ينادي بوجوب إيجاد تعريف جديد لله، يمكن أن يكون أساس البرهان الأنطولوجي. وتعتبر هذه النقطة مهمة جدًّا، لذا لا بدّ أن نخصص لها حيزًا أكبر لمعالجتها.

قبل الانتقال إلى الجزء الثاني من هذا الكتاب، حيث سنتطرق إلى عدة اعتراضات ضد برهان أنسليم، فإننا سنستعرض بإيجاز شديد الفرضيات الأساسية لصلاحية هذا البرهان.

1، 5. الشروط الفلسفية الأربعة «والأعمدة الرئيسة» لبرهان أنسليم

إذا فكر المرء بعناية في برهان أنسليم فإنه سيلاحظ بأن هذا البرهان مؤسس على أربعة أسس فلسفية على الأقل. وفي الوقت نفسه على أربعة «أعمدة» فلسفية. وكل أساس من هذه الأسس يتضمن إمكان فهم الله، وبأي معنى لا يمكن فهمه. يقول أنسليم في جوابه عن جاولنوس: «لكن إذا كان حقًّا التفكير وفهم ذاك الذي ليس هناك شيء أكبر منه، فإنه سوف لن يكون إذن خطأ أن ذاك الذي «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يمكن التفكير فيه ويمكن فهمه»[1].

1، 5، 1. المعرفة الوجودية القبلية كأساس للتعبير الأنسليمي الأول على الوجود الإلهي

من المستحيل أن يكون مصدر هذه المعرفة استنباطًا سيكولوجيًّا فقط، يتمثّل في عدم قدرتنا السيكولوجية على التفكير في شيء أكبر أو عدم امتلاك فكرة عن اللانهاية الأساسية لفكرنا وعن معرفة عدم معرفتنا، بل إنه (أي مصدر هذه المعرفة) يجب أن يعرف الوجود الضروري لذاك اللانهائي المطلق، الذي يدلنا على أنه لا

---

(1) ترجمة المؤلف للنص التالي:
Sed si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari, non tamen falsum esset «quo maius cogitari nequit» cogitari posse et intelligit. Sicut enim nil prohibet dici «ineffabile», licet illud dici non possit quod, lilcet illud dici non possit quod «ineffabile» dicitur; et qumadmodum cogitari potest "non cogitabile», quamvis illud cogitari non possit cuiconvenit «non cogitabilz» dici: ita cum dicitur "quo nol maius valet cogotari», procul dubio quod auditur cogirari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius cogitari nequit.
Responsio editoris ad Proslogion, 9.

يمكن لأي عقل، سواء أكان فانيًا أو أزليًا، أن يعترف بشيء أكبر من الله. لهذا فإن سونطاج يسقط في خطإ عندما يعتقد أن عبارة Proslogion 15 تقول مبدئيًا الشيء نفسه أو على أنها في كل الأحوال مجرد تطوير تعريفي لـ «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وصيغة «أكبر مما يمكن التفكير فيه» تستهدف شيئًا آخر عوض «شيء ما» ويمكننا أن نلخص كل هذا فيما يلي:

أولًا: لقد قيل في Proslogion 15 بمساعدة عبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، بأن الله أكبر من الكائنات الأخرى التي يمكن فهمها بطريقة كاملة ولم يقل بأنه هو الكبر المطلق. على العكس من هذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هي أقوى تأكيد على وجود الله.

ثانيًا: يتعلق الأمر في Proslogion 15 بالمخلوق وبالتأمل النهائي فقط. ويمكن أن نحدد هذه العبارة في: إن الله أكبر مما يمكن لمخلوق أن يفهمه Quiddam maius quam cogitari possit a creatura، ونلاحظ هنا بأن المخلوق كموضوع هو المعني بالأمر.

أما في عبارة **Id quo nihil cogitari possit** فإن الأمر يتعلق بفهم أي موضوع ممكن.

ثالثًا: يتعلق الأمر في Proslogion 15 بالتأمل فقط، بمعنى الفهم. فبمعنى الإدراك يكون بإمكان المخلوق كذلك أن يفكر في الله، وإلا فإن التناقض الذي تحدث عنه سونطاج موجود في نصوص أنسليم. وفي إطار المخلوق يجب التفريق بين معنيين للتأمل. وتجدر الإشارة أنه وفي الوقت الذي يجب فيه تفسير Proslogion الثاني والثالث بطريقة تكون فيها كل المعاني التي ذكرناها للتأمل ممكنة الاستعمال، فإننا نجد بأن معنى من هذه المعاني هو الصالح فقط عندما يتعلق الأمر بتفسير Proslogion15. ففي عبارة أنسليم الكلاسيكية «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يتعلق الأمر إذن بكل فهم ممكن، وبفهم من خلال كل موضوع ممكن. وقد قيل بأنه لا يمكن التفكير بالمعنى المطلق في شيء آخر أكبر من الله.

إن هذه الاستحالة المطلقة المتمثّلة في إمكان التأمل في شيء أكبر من الله هي إذن نتيجة للوجود الضروري الموضوعي، بحيث إنه يمكن موضوعيًا التفكير في أكبر شيء يمكن أن يوجد. لهذا فإنه بإمكان كل موضوع ممكن أن يؤكد على التأمل، لأنه ليس بديهية إمبريقية لعدم إمكان البحث الموضوعي من خلال العقل الإنساني، وإلا يجب على المرء أن يقول طبقًا للنقد الهوسرلي لشرح الأشياء طبقًا للمذهب السيكولوجي بأن أنسليم لم يعرف إلا إمبريقيًا بأنه لا يمكن أن يفكر أكثر من هذا، لأنه لم يهتد تجريبيًا إلى شيء آخر أكبر.

للإشارة، فإن الأمر يتعلق في الحالتين معًا بـ Sicundum rem cogitatio على الرغم من أن هارتسهورنا Hartshorne وآخرين مثلًا يراهنون بأنه بالإمكان التفكير في شيء آخر أكبر من الله، ويتعلق الأمر بإله مستقبلي يكون أكثر وجودًا وأكثر حكمة. وحسب أنسليم فإن هارتسهورنا لم يكن قادرًا على التفكير بطريقة ثانوية في إله أكبر مستقبلًا عوض هذا الذي يوجد الآن ويوجد أزليًا. ويمكن الاعتقاد مع هيغل بأن المرء قد فهم الله فهمًا جيدًا، وبأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس «أكبر مما يمكن التفكير فيه»[1].

1، 5، 2. ما هو دور «العدم» والنفي في عبارة أنسليم «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»؟ تأكيد نسبي مطلق.

عندما نفكر في بديهية نسبية «الأعلى» أو «الأسفل» دون نفي، مثلًا: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، يتعلق الأمر بتأكيد بالمعنى الأول والثاني وبطبيعة الحال بالمعنى الرابع: من أجل مقارنة لا يكون فيها الوجود المعني بالأمر خاصية لها ومن أجل كمال مختلط. وتتضمن هذه الفرضية النسبية فرضية مطلقة للانهائي كذلك، لكنها ليست هي نفسها تأكيدًا مطلقًا. بمعنى أن خاصية «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا يمكن لأي كائن آخر أن يتوفر عليها. على العكس من هذا يتعلق الأمر في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» بالتأكيد المطلق والوحيد، الذي لا يعتبر تأكيدًا نسبيًا في المعاني الأربعة التي رأيناها، باستثناء المعنى الثاني (المقارنة النسبية). بعيدًا عن هذا فإن جملة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا توضح الامتلاك اللانهائي لكل الكمالات الخالصة فحسب، لكنها توضح أيضًا بأن أعلى الكمالات ليس مستحيلًا فقط، بل إن هناك عناصر عامة وأخرى خاصة كثيرة لا بدّ من تمييزها عن بعضها البعض. ولم يهتم المرء أبدًا، حسب ما أعرفه، بكل هذه الأسس الأربعة المؤسسة للبرهان الأنسليمي ولم تفحص بعناية[2].

---

(1) يؤكد كانط على أن الله كموضوع من مواضيع العقل الخالص ليس سرًّا وأن دراسته ممكنة. ويفترض هيغل أن الله «سيرجع إلى نفسه» وسيصبح واعيًا عن طريق المستويات العليا للعقل المطلق ـ الفن، التاريخ، الفلسفة.

(2) يقدم كتاب روجيليو رفيرا استثناء في هذا الإطار: Rogelio Rovira, La fuga del no ser. فالمؤلف عالج البرهان الأنطولوجي بأصالة وعمق كبيرين، وتوصل إلى النتائج النهائية نفسها التي توصلنا لها نحن كذلك (ص202 من كتابه هذا). يقول: «إن أصل هذا الكتاب هي الأطروحات التي قدمها البرفوسور يوسف سايفرت عن البرهان الأنطولوجي، لذا فإننا مدينون له بالشكر..» (ص: 19). =

أولًا: إذا دحضت فرضية واحدة من هذه الفرضيات، فإن كل برهان أنسليم سيفقد كل قوته، لأنه سيكون مؤسسًا على أخطاء منطقية ميتافيزيقية وكذا إبيستمولوجية، وسيكون بهذا غير صالح عوض أن يكون أعمق برهان على وجود الله. على العكس من هذا، إذا كانت الفرضيات الأربع الأساسية لما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي على وجود الله» صالحة، وإذا كانت صحتها واضحة فلسفيًّا ويمكن التعرف عليها، فإن برهان أنسليم، كما سنحاول أن نوضح ذلك، سوف لن يكون فقط صالحًا، بل أكمل وأعمق براهين وجود الله، ولربما أساس كل البراهين الأخرى؛ ويرجع هذا إلى الأسباب التي سوف نذكرها.

ثانيًا: تتمثل أول فرضية سنتطرق لها بتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب في كون هذا البرهان لا ينطلق فقط من تعريف ذاتي أو فكرة ذاتية، بل ينطلق من وجود الوجود الموضوعي والضروري ذاته، الذي اهتدى إليه عقلنا، وإلا فإنه (البرهان) سيكون مؤسسًا على خطإ جوهري. أما الأساس الثاني لهذا البرهان فإنه يفترض بأن عدم معرفتنا للوجود الإلهي، أو معرفتنا المحدودة له، ليست نتيجة للانهائية الله ونهائيتنا وليست نتيجة أي سبب إيبستمولوجي آخر. إذا لم يكن أنسليم قد فكر في هذه الفرضية، فإنه من الممكن أن يتعلق الأمر ببرهان موضوعي، لكن هذه الفرضية، وكما قال طوماس الأكويني، هي رحمة مباركة باستطاعتها الصعود إلى السماء لرواية الوجود الإلهي[1].

ثالثًا: يفترض هذا البرهان مسبقًا بأن الوجود في وجود شيء ما قد يكون ممكنًا وبأن الوجود الواقعي والضروري في الوجود الضروري يكمن في الله ذاته ومن الممكن التعرف على هذا الوجود. وفي غياب هذه الفرضية فإنه، لا يمكن المرور من الجوهر الإلهي إلى الوجود الإلهي.

= انظر كذلك: J.Seifert. «Kant und Brentano gegen Auselem und Descartes. Reflexionen ueber das ontologische. Argumen. وكـــــــــذا «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflesiones sobre et argumento autologico».

يطور هنا رفيرا وجهات نظره الشخصية بطريقة وتعبير أسيلين.

(1) انظر, Thomas von aquin, Expositio super librum Boethii de trinitate Q. I,a. 3, حيث يؤكد في النص المشار إليه أعلاه على أن وجود الله واضح: Q.I a.3, «non autem nobis qui eius essentiam non videmus» (ليس نحن الذين لا نرى وجوده). انظر كذلك المرجع السابق نفسه:

... quia cognoscere deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse..

... لأن الله يعرف عن طريق وجوده سعادة الإنسان في أن يعرف (الإنسان) أنه مبارك (من طرف الله)...

رابعًا: يفترض هذا البرهان، على الأقل عند أنسليم، بأن الوجود الضروري يقدم كمالًا وبأنه ليس بدون قيمة. وفي غياب هذه الفرضية، فإنه لا يمكن المرور عند أنسليم من كمال الله كنقطة بداية إلى وجوده الواقعي.

يتضح لنا بأن طريقة فلسفية فينومينولوجية حقيقية تسمح بفهم هذا البرهان. وبأن وضوحه معطى مسبقًا. أكثر من هذا، فإن ميتافيزيقا فينومينولوجية حقة أو حتى معرفة احتمالية ممكنة في هذا البرهان، بإمكانها أن توضح «الأشياء في ذاتها»، يمكنها أن توضح ما يعنيه مفهوم الله، وماذا يعني كونه مصدر كل الكائنات والموجودات.

الجزء الثاني

الوجود الإلهي الضروري كنقطة بداية للبرهان الأنطولوجي

2. تأسيس فينومينولوجي للفرضية الأولى لهذا البرهان وتبسيط آخر لفهم أنسليم له

بعد هذا البحث المختصر لشكل برهان أنسليم، والذي قادنا إلى عمق مشكل الفلسفة النسقية التي لها علاقة بالبرهان الأنطولوجي، يجب علينا الآن أن نهتم بالفرضيات الفلسفية الجزئية لهذا البرهان بشيء من التدقيق والتحقق من صحتها. وأول فرضية أساسية للبرهان الأنسليمي هي، وكما سبق القول، أن الوجود الموضوعي الضروري للكائن وللوجود الإلهي هو نقطة بداية[1] وليس تعريفًا ذاتيًا أو فقط فكرة ما.

1,2. المجموعة الأولى للاعتراضات على البرهان الأنطولوجي: إن هذا البرهان مليء بالأخطاء المنطقية الناتجة عن الخلط بين أفكار ذاتية مختلفة وتعاريف وأحكام ونظام الحقيقة الموجودة

لقد اعترض كانط وكذا فلاسفة آخرون كثيرون قبله وبعده على برهان أنسليم (وعلى فهمه عند المتأخرين عنه ديكارت وآخرين) بحجة أن نقطة بدايته هي فقط تعريف ذاتي أو فكرة شكلية مختارة. كيف يمكن للمرء إذن، يقول هذا الاعتراض، الانطلاق من هذه الفكرة الذاتية أو من تعريف اختياري لعقلنا للوصول إلى «الكائن الذي لا يمتلك التفكير في شيء آخر أكبر منه» حتى وإن كانت كل لحظة في هذه الفكرة تمتلك حقيقة أخرى؟[2].

---

(1) في هذه الحالة فإن مقال Maurice Carignan, «Inferring the Existence of God from the Realy of Essence» هو مقال مختار بطريقة جيدة.

(2) هكذا يفهم أو يسيء فهم البرهان الأنطولوجي من طرف أغيرمان Ogiermann على الرغم من أنه يلاحظ في نهاية شرحه على أن سبينوزا وليبنتز لم يعملا الشيء نفسه. انظر: Helmut Ogiermann, Sein zu gott. Die philosophische Gottesfrage, S. 75 والنظرة السلبية لهذا =

إن أول مثال لهذا الاعتراض هو السؤال الذي طرحه جاولينوس على أنسليم، وهو كيف يمكنه أن يتجنب، كما يجب أن ينتج عن برهانه، مثل هذه النتيجة التي ليس لها أي معنى، والتي مفادها أن «الجزيرة الكاملة» يجب أن توجد بالفعل حتى وإن كانت الجزيرة الموجودة واقعيًا أكثر كمالًا من الجزيرة المتخيلة فقط. وعلى هذا الأساس فإن الجزيرة غير الموجودة واقعيًا لا يمكن أن تكون أكمل من الجزيرة الواقعية. وحتى وإن كان اعتراض طوماس الأكويني ضد أنسليم من نوع آخر، فإنه يعتقد كذلك بأن موضوعية تعريف «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، يجب أن يُثْبَتَ عن طريق براهين أخرى (البرهان الكوسمولوجي) قبل أن يقرر المرء فلسفيًا بأن الأمر يتعلق هنا بتعريف ذاتي محض ليس إلا. وقد أثبت فرانتس برينطانو Franz Brentano هذا الاعتراض بطريقة أخرى.

قبل التطرق إلى الأشكال المختلفة لهذه الاعتراضات، فإنه من السهل ملاحظة أن «الله» أو أكثر من هذا، فإن فكرة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هي بالفعل فكرة ذاتية فقط وتعريف اختياري، وأن برهان أنسليم يحتوي على تناقضات وأخطاء منطقية يمكن أن يلاحظها المبتدئ في المنطق كذلك[1] وحتى

= البرهان من طرف أغيرمان لا تفاجئ لأنه يعتقد ـ مثلًا عند عرضه ونقده لموقف Gustav Siewerth - أن هذا البرهان هو قفز غير شرعي من تعريف ذاتي إلى وجود موضوعي: «من التزم بحدود البرهان الأنطولوجي، ما دام يظهر للحركة الترانسندنتالية لفكرنا على أنه مباشر، وعلى أنه متعال للواقع اللانهائي «الخالص»، فإن هذا لا يساهم إلّا في تعميق الكراهية ضد الميتافيزيقا». (ص 130). وإذا كان Ogiermann يرفض المرور من التعريف (الذات) إلى الوجود الواقعي، فإنه قد حاول هو نفسه، في إطار المثالية الطوماوية تأسيس برهان على وجود الله على أساس ذاتي للإرادة وديناميكيتها، والتي لا تمتلك أي أساس حقيقي في الوجود الموضوعي للشيء» (ص 69).

(1) سنوضح في هذا الجزء الأسباب التي حاول هيغل من خلالها تأسيس البرهان الأنطولوجي بطريقة حلولية انطلاقًا من التعريف ومن الوعي، وكذا انطلاقًا من هوية الأنا المفكر مع المطلق ومن خلال الدياليكتيك بين الفكر والوجود. وهكذا يكتب هيغل في «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**»، الجزء 3، ص 168:

إن ما ينقص الحجة التي انتقدها كانط هو فقط العقل في وحدة الفكر والوجود عند اللانهائي...

لكن من هذه الخطوة إلى ظهور كون الوجود المطلق هو الوعي ذاته الذي يمكنه أن يفكر ـ ليس كالكلمة لكن كالأنا، فكل من يفكر هو لحظة وعي بذاته ـ هناك إذن مسافة كبيرة.

ونجد هذا الشكل لأول وهلة في الكائن المطلق الذي يجب أخذه في الجانب الآخر للوعي المحدود/ الفاني؛ وهذا الأخير هو بالنسبة لذاته عدم ولم يصل بعد إلى وعي وعيه... إنه لم يعد بعد إلى ذاته، إن له معرفة عن الوجود لكن ليست له معرفة عن ذاته.

إن الوعي الفاني هو مغاير بطريقة راديكالية للـ Id quo maius nihil cogitari possit المطلق. وباستثناء هذا فإنه من الممكن أن نفكر في أشياء خاطئة عنا نحن أنفسنا، ويمكن أن تكون عندنا مفاهيم عن أنفسنا غريبة عنا. انظر كذلك عرضنا حول مساهمة هيغل في تطوير البرهان الأنطولوجي.

وإن كان «الله» فكرة ذاتية فقط ولا يعبّر عن أي واقع، فإنه من الممكن استخراج الوجود الواقعي لله من هذا المستحيل. والاعتراضات التالية تبرهن عن ذلك.

2،1،1. اعتراض أول: يحتوي هذا البرهان على قفزة غير مسموح بها تنطلق من تنظيم التعاريف لتصل إلى معانيها

إن فهمّا أوليًّا لهذا البرهان والأخطاء المنطقية التي يتضمنها قد يَكْمُنُ في كونه يريد البرهنة على الوجود الحقيقي والضروري لله من خلال فكرة ذاتية خالصة: هكذا إذن، فإنه لا يمكن الوصول إلى الوجود الحقيقي والضروري لله إلا من خلال فكرة ذاتية خالصة، ومن الضروري التفكير فيها هكذا. بهذا المعنى فإن برهان أنسليم يُسقط الخطأ المنطقي المسمى (Metabasis eis allo genos)، أي الخطأ المنطقي الذي يمر من مستوى تعريف المُفَكَّر فيه (المفكّر فيه الخالص) إلى الواقع. وقد يمكن أن يوجد هذا الخطأ المنطقي إذا لم يكن أنسليم قد افترض منذ البداية موضوعية وصلاحية تعريفه. لكن بعد هذا يعتقد أنه بإمكانه المرور من التعاريف الخالصة إلى الوجود الإلهي الضروري، وبأن هذا المرور الضروري يوجد كذلك خارج نطاق التعاريف أي في الواقع.

أصبح واضحًا بأنه ما دام المرء لم يتفق على ما إذا كان هذا التعريف يتطابق مع الوجود الفعلي لما يُعَرِّفُهُ سواء تعلق الأمر بأقزام أو بعمالقة أو بمكان سكني أو بوجود هذه الموجودات المخلوقة، ومادام هذا التعريف ينصب على وصف خيالي لخصوصيات هذه الأقزام أو هذه العمالقة ولا ينصب على الأقزام أو على العمالقة الحقيقيين، والشيء نفسه يمكن قوله فيما يتعلق بـ«أجمل وأكمل جزيرة»، فإن المرء إذن قد استثنى الأحكام التحليلية، التي سنأتي على ذكرها في حينها[1].

إذا كان أنسليم قد توصل إلى هذا الخطأ، فإنه لن يكون مفكّرا عظيمًا لكن منطقي خاطىء وفريد من نوعه وغير ذكي. فأي طفل يمكنه أن يعرف بأن المرء لا

---

(1) في هذا الإطار أعتقد أن David وMarjorie Haight: «An Ontological Argument for the Devil» قد أعطيا أهمية كبرى لهذا البرهان. أكيد إن تعريف «الشر الكبير الموجود» أو «أجمل جزيرة موجودة» يجب أن يوجد إذا كان يعبر بحق عما يحتويه التعريف. فلا أشر الموجودات (الشيطان) ولا أكمل الجزر يمكن أن يعبّرا عن تعريفهما عندما لا يكونان يوجدان بالفعل في الواقع. لكن أن ينتج عن هذا النوع من البراهين، التي تنطلق من تعريف مفكر فيه وتعسفي، كونها من دون معنى أو أن ينتج عنها عدم إمكان المرور من التعريف الذاتي إلى الحقيقة الموضوعية؛ فإن هذا لا يعني بأية طريقة من الطرق أن البرهان الأنطولوجي غير صالح في شكله الحقيقي، سنرجع إلى هذا فيما بعد.

يمكنه قول الحقيقة على الواقع من خلال فكرة ذاتية أو تعريف ذاتي ليؤكد بأن «ابني الموجود ضروريًا موجود حقيقة بالفعل»[1].

2، 1، 2. الإمكان الثاني: إن هذا البرهان يحتوي على دائرة مغلقة (Petitio principii)

أما الخطأ الآخر الممكن ـ في برهان أنسليم الذي ينطلق من تعريف ذاتي فقط ـ فهو كون البرهان الأنطولوجي هو عبارة عن دائرة مغلقة. وهذا الخطأ ممكن ليس لأن أنسليم انطلق من تعريف ذاتي ليصل إلى الحقيقة الموضوعية، لكن لأنه افترض منذ البداية بأن تعريفه لـ «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يعبّر عن وجود واقعي حقيقي ما خارجًا عن عقله.

بهذا فإن هذا البرهان لم يقم بقفزة غير قانونية من تنظيم التعاريف إلى الواقع، لكن ـ ويعتبر هذا أسوأ ـ يفترض ما يجب البرهنة عليه، يعني كون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يعبر بالفعل عن وجود[2] موجود بالفعل. وإذا لم يكن قد افترض بطريقة منطقية غير مسموح بها بأن «اسم الله» يعبّر عن شيء فعلي في الواقع المباشر، بمعنى إذا لم يكن هذا البرهان مؤسسًا على هذا الخطأ المنطقي، فإن ما يبقى واضحًا هو أن المرور، منطقيًا، من مستوى التعاريف المحضة إلى مستوى الواقع المعاش سيكون خطأً منطقيًا يعبّر عنه بـ Metabasis eis allo genos.

2، 1، 3. ما يجمع الخطأين المنطقيين المشار إليهما أعلاه

يشترك هذان الخطآن المنطقيان في خاصية واحدة تتمثل في كون فكرة محضة أو ضرورة تعريفية ما لا يمكنها على الإطلاق أن تؤسس واقعة موضوعية فعلية أو حتى واقعة ميتافيزيقية. وإذا كان المرء قد حاول شيئًا من هذا القبيل، فإنه يسقط في

(1) كما سنرى فإن الاعتراض الكانطي هو أكثر عمقًا وبرهنة من جواب هيغل والذي درسه ديتر هنرك Dieter Henrich في: Der Ontologische Gottesbeweis, Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit.. وكما سنرى فإن الامر يتعلق هنا بمحاولة شخصية خاصة: الانطلاق من التعريف وتشخيص هذا التعريف بالوجود، أو تأكيد هويته في الوجود ـ من دون أية ضمانة متعلقة بإمكان التعرف على أي وجود للتعريف.

(2) يبرهن كراث Mc Grath على ذلك كذلك، كما برهن على ذلك آخرون عديدون. وقد استعرض كراث ستة أشكال مختلفة لهذا البرهان. انظر: Mc Grath, «**The Refutation of the Ontological Argument**»,P. 195:
«Yet there is... a fatal flaw in the argument, a logical blunder so elementary and so central... as to extingnish any hope of keeping the argument alive... My contention is that the ontological argument begs the question».

خطأ Metabasis eis allo genos، وهذا يعني أنه افترض مطابقة هذا التعريف للواقع انطلاقًا من معرفة ما لا يمكن البرهنة عليه. وبهذا فإن المرء يسقط في هذا الخطأ الفادح للدائرة المغلقة وافترض بأن الله موجود في الواقع. ففرضيات هذا النوع من الدوائر المغلقلة يتضمن الحكم التالي: على المرء أن يبرهن على النتيجة التي توصل إليها. وفي الحالتين معًا فإن منطلق هذا البرهان هو تعريف ذاتي محض. وفي الحالتين معًا كذلك يحاول المرء الانطلاق مما هو ممكن منطقيًا: ففي الحالة الأولى يحاول دون فلاح استخراج الوجود الفعلي للعالم من تعريف ما. أما في الحالة الثانية فإنه يفترض ما يجب عليه إثباته فيما بعد.

2، 1، 4. الاحتمال الثالث: إن هذا «البرهان» هو جملة تحليلية خالصة تعتبر حقيقتها الضرورية كبرهان على وجود الله، من دون اعتراضها بأن الأحكام التحليلية هي أحكام شرطية دائمًا ولا يمكنها أن تقوم بأحكام ضرورة على الواقع

أما الاحتمال الثالث فيتمثل في كون البرهان الأنسليمي لا يعدو أن يكون أكثر من حكم تحليلي محض لا يحق له والحالة هذه أن يقوم «بالبرهنة» على الوجود الموضوعي لله. وإذا كان ذلك صحيحًا فإنه يسقط في أحد الخطأين السابقين، وسيكون هناك إمكانان: إما أن يكون من اللازم عليه البرهنة بأن تعريفه لـ«أكبر مما يمكن التفكير فيه» يتطابق مع شيء في الواقع وإما أنه سيؤكد خطأ بأن الله يوجد ضرورة (إذا كان مفهوم الله يطابق الشيء في الواقع) وسيعلمنا بطريقة أو بأخرى بأن كل ما يوجد في الواقع ما هو في الواقع إلا مفاهيم. وبهذا فإننا سنفترض من جديد وببساطة بأن مفهومنا «للواقع» الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه يعبّر عن شيء حقيقي. لكن بهذا سنكون ضحية لما سميناه بخطأ الدائرة المغلقة. بطبيعة الحال يمكن للمرء أن يسلم بأن أنسليم قام بتأكيد «تحليلي» صائب وطور المعنى المنطقي لمفهوم الله أو أنه قام بتحليل لغوي مشروع لاسم الله كما قد يقول مالكم N. Malcom، أو أنه قدم أيضًا، وكما يعبّر عن ذلك برينطانو Brentano، تعريفًا اسميًا. إذن، فإما أن أنسليم يقدم بحق تعريفًا لمعنى كلمة الله أو أنه يحلل مفهوم «الله» بصواب في جملة ضرورية صحيحة، لا يمكن أن نَعْرِفَ من خلالها أي شيء لا عن مضمون مفهوم «الله» ولا عن جملنا المنطقية الأساسية. فممثلو اتجاهات التحليل اللغوي قد يقولون: أكيد أن اسم «الله» يستعمل في اللغة الدينية أو غيرها كما عرفه أنسليم؛ أو قد يقال: «إن هذا النوع من اللعب بالمفردات» ويعبّر N. Malcom الفيتجنشطايني عن ذلك كالتالي: إن هذا الاسم «الله» يعبّر عن وجود لا لا يوجد nicht nicht sein، أي

لا يمكن ألا يوجد. وقد يتفق الملحد القديم فيندلي Findlay مع هذه الأطروحة[1] كما سنرى من بعد.

قد يكون المعنى الصحيح للبرهان الأنسليمي هو كونه جملة تحليلية بالمعنى الكانطي. وبهذا يمكن التعبير عنه هكذا: «إن الله يوجد ضرورة (عندما يعرف كباقي الكمالات الأخرى كمتضمن لوجود واقعي)». وسوف لن يعني هذا التأكيد في آخر المطاف أكثر من أن الوجود الضروري الموجود يوجد ضرورة. أكيد أن هذه حقيقة تحليلية ضرورية، لكن هذه الحقيقة تتحرك في إطار مستوى لغوي محض، أي على مستوى تحليل مفاهيمي. ولا يمكن للمرء بحال من الأحوال نقل هذه الحقيقة خارج إطار المفاهيم وإلا فإنه سيسقط في الخطأين المنطقيين السابقين.

من الأكيد بأن حكمًا واضحًا ضروريًّا وصحيحًا «غير خبري» (تحليلي)، والذي يستخرج من المفاهيم الإسنادية المؤسسة على تعاريف ذاتية ما هو متضمن بالضرورة فيها (التعاريف الضرورية)، يمكن تطبيقه على الحقيقة. لكن فقط في إطار حكم احتمالي. هكذا يمكن القول بكل تأكيد: «إذا كان وجود ما موجودًا بالفعل ويتضمن وجوده كباقي الموجودات الأخرى؛ فإن هذا النوع من الوجود يوجد إذن حقيقة وبالضرورة. وبهذا فإن الوجود متضمن في كيانه/وجوده». لكن هذا الحكم يصف هذا الوجود (الحقيقي) وصفًا احتماليًّا فقط، وبهذا فإنه بطبيعة الحال بعيد كل البعد عن إمكان البرهنة على وجود الله، وكما يقول كانط في نقد العقل الخالص: «نرى مما سبق بأن تعريف كائن ضروري بصفة مطلقة هي فكرة بعيدة كل البعد عن إمكان البرهنة عليها حتى وإن كانت توجد في العقل»[2].

إذا عَلقْتُ الحكم الإسنادي في حكم مشابه واحتفظت بالمبدأ ـ الفاعل، فإن تناقضًا ما يظهر، وهنا سأقول: كل هذا يمكن أن يصل إلى هذا النوع من الضرورة. أما إذا علقت المبتدأ فإن إسناداته ستجمع، وبهذا سوف لن يكون هناك أي تناقض، ولن يحصل أي تناقض. فلا يمكن رسم مثلث وإلغاء زواياه لأن هذا يتناقض مع نفسه. أما إذا قمت بجمع زوايا هذا المثلث فإن هذا ليس تناقضًا. والشيء نفسه تمامًا بالنسبة لمفهوم أو تعريف وجود ضروري ومطلق. فإذا ألغينا وجوده، فإننا نلغيه في ذاته مع كل احتمالاته الأخرى. لكن من أين يأتي كل هذا التناقض؟ خارجيًّا، فإن

(1) انظر J.N. Findlay: **«Can God' s Existence be Disproved?»** فموقف فيندلي يميل أكثر إلى التوحيد الذي يحتوي على الوجود الإلهي كلحظة من لحظات تعريف الله J.N.Findlay, **Ascent to the Absolute**, Page 13, 17-38.

(2) انظر كانط: **«نقد العقل الخالص»** B 620.

الشيء في ذاته غير متناقض لأنه ليس من الضروري أن يوجد. والشيء نفسه داخليًا، لأن إلغاء الشيء ذاته يقود إلى إلغاء كل شيء داخلي فيه. فالله قوي هو حكم ضروري. والقوة لا يمكن أن تلغى إذا ما عوضت بوجود لانهائي (الله) يشابهها في المفهوم. لكن إذا قلنا: الله لا يوجد، فإن هذا يعني أننا ألغينا قوته وكل الاحتمالات الأخرى، وبهذا فإنها تلغى مجتمعة عن المبدأ. ولا يتضمن هذا الفكر، أو طريقة التفكير هذه أي تناقض ولو صغيرًا[1].

ليتضمن تعريفنا لشيء ما ما طاب له، فإننا مرغمون على الانطلاق منه لكي نؤكد وجوده. فتعريف وجود متعال هو إلى حدّ ما مهم جدًّا كفكرة. ولأنه كذلك، فإنه غير قادر على التعبير عن فكرنا أو توسيع دائرة ما نراه. فلا يسمح حتى برؤية إمكان تعلم أكثر. فكل المحاولات وكل العمل الذي وظفه البرهان الأنطولوجي (الديكارتي) في هذا الاتجاه كان دون جدوى في محاولته بناء وجود للكائن المتعالي عن طريق التعاريف. فأي إنسان يمكنه أن يصبح في الفكر أغنى من التاجر الذي له بالفعل الإمكان الفعلي ليكون غنيًا؟[2].

عندما يخرج المرء، كما يقول كانط، عن إطار تحليل المفاهيم للوجود اللانهائي الكامل ويحاول تبرير الوجود الحقيقي لهذا الوجود، فإنه يسقط في الخطأين المنطقيين اللذين تحدثنا عنهما. أما الحلقة أو Metabasis eis allo genos، اللذان عبّر عنهما كانط بمثال الشخص الذي يصبح غنيًا في الفكر. ويسمي كانط هذه الأفكار بـ«الأشياء غير الطبيعية»[3]. وللقارئ الذي قد لا تهمه هذه الاعتراضات الكانطية أن يغفل النقطة الموالية 2، 1، 4، 1. ويمرّ مباشرة إلى النقطة 2، 1، 4، 2.

2، 1، 4، 1. ملاحظات حول أطروحة كانط القائلة بأن الله هو «مفهوم متصور اختياريًا»

من المحتمل أن يعترض المرء ويتهمنا بأن تبسيطنا لاعتراض كانط ضد البرهان الأنطولوجي ناقص أو خاطئ. لا نعتقد بأن الله، حسب الفلسفة النقدية الكانطية، هو «فكرة عقلية متعالية» أتت ضروريًا من العقل وبأنها بسبب هذا لا يمكن أبدًا أن «يفكر فيها اختياريًّا». كما لا نعتبر سبب الوجود مؤسس على تجليات كما اعتبره كانط في العقل النظري كصنف من الواقع. فمثل هذا الوجود لا يطبق على الله (بسبب «الفكرة الإلهية الاختيارية») ويكمن سبب هذا الوجود في كونه «يفسح المجال للاعتقاد» للعقل

---

(1) كانط: **«نقد العقل الخالص»**، B 622-623.

(2) المرجع السابق B 601-602.

(3) المرجع السابق B 603.

العملي. وبالضبط بسبب تقليص أصناف الوجود إلى تجليات فقط. لا يمكن في إطار العقل النظري استعمال هذا العقل إلا كتمهيد لباقي الانتقادات الكانطية التي تنطلق من نقد العقل العملي ومن الله كشرط للعقل العملي الخالص للوصول إلى وجوب الاعتقاد في الله بصفة مستقلة. من هنا وجوب التأكيد على وجوده. لا توجد أية إشارة هنا، وفي الطبعات المتأخرة من «الطريقة الوحيدة للبرهنة على وجود الله»، بأن «الله» عند كانط هو «فكرة متصورة اختياريًّا». ويمكن لهذه الملاحظة أن تؤخذ على الأكثر في كليتها بصفة مؤقتة كسبب وراء معنى عميق لفكرة الله عند كانط، الذي لم يرفض البرهان الأنطولوجي ولم يؤكد على تناقض فكرة الله ولا على خلق هذه الفكرة.

من هنا يمكن استنتاج الكثير من الأشياء. فالاعتراضات الكانطية الواضحة ضد البرهان الأنطولوجي وضد البراهين على وجود الله بصفة عامة، هي مستقلة بوضوح عن باقي نقد العقل الخالص. ويعلل كانط في إطار نقده للبرهان الأنطولوجي انطلاقًا من «نقطة بدء فيلسوف غير ترانسندنتالي» ليؤكد بأن الفلسفة اللاهوتية الكلاسيكية غير صالحة في ذاتها، ولهذا السبب فإن هناك حاجة ماسة للفلسفة الترانسندنتالية النقدية للاعتناء بهذا الموضوع عوض الاكتفاء بالرفض فقط. من هنا إذن، يعني إذا كان يبرهن انطلاقًا من نقطة البداية المفترضة للفلسفة الترانسندنتالية، فقد كان بإمكانه مهاجمة البرهان الأنطولوجي على وجود الله وكل براهين وجود الله بشكل أبسط من الاعتراضات التي جاء بها، وذلك بتأكيده بأن كل براهين وجود الله بأكملها قد نسيت بأن السببية والواقعية والتوحيدية والنفي والضرورة إلخ - أي إن كل المفاهيم التي لا يمكن التفكير في الله - من دونها - ما هي إلا أشكال ذاتية من الفكر لا يمكن تطبيقها في آخر المطاف إلا على التمظهرات - التجليات ولا يمكن تطبيقها على الله. وقد كان بإمكان كانط أن يثير الانتباه إلى خاصية فكرة الله كـ«فكرة عقلية متعالية» خالصة من إنتاج العقل، وبهذا فإنها ذاتية خالصة. لكن هذا لا يعني بأن كل إدراك ترانسندنتالي متعال يقود إلى تجليات ترانسندنتالية أو إلى شروط أخلاقية ذاتية.

في الجزء المخصص لنقد البرهان الأنطولوجي[1] في نقد العقل الخالص يستحضر كانط إذن براهين مستقلة عن موقفه الترانسندنتالي العام. هذه البراهين التي وجهت أساسًا إلى الفكر الفلسفي الماقبل الكانطي لمدرسة فولف التي دافعت عن البرهان الأنطولوجي. من هنا فإنه ليس ضروريًّا تناول الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية بالنقد كما فعلنا في كتاباتنا السابقة[2].

(1) كانط: «**نقد العقل الخالص**»، B 620 ff.

(2) انظر في هذا الإطار يوسف سايفرت: «**معرفة الحقيقة الموضوعية**» في كتابه: **Back to Things in Themselves**.

لا يمكننا إذن نسبة عبارة «الله كفكرة متصورة اختياريًا» لكانط بقدر ما سنستشهد بكلماته المستعملة في الأماكن المهمة في نقده للبرهان الأنطولوجي. من هنا فإن هذا الاعتراض هو في الحقيقة ضد كانط نفسه وليس ضد فهمنا لكانط. أكيد أن اعتبار فكرة الله من طرف كانط كـ«فكرة متصورة اختياريًا» هو تعارض عرضه في «الدياليكتيك الترانسندنتالي» حول مصدر الفكرة العقلية المتعالية. وهنا يؤكد كانط بأن فكرة الله من الضروري أن تكون من إنتاج العقل، وبأنها تصل إلى التجلي الترانسندنتالي الضروري الذي لا يمكن تجنبه، والذي يعتبر في متناول الفكر الإنساني. وهذه الفكرة الذاتية تعبّر عن واقع ترانسندنتالي. وهذا التجلي المتعالي لا يمكن تجنبه حتى وإن كان المرء قد اهتم به عن طريق فلسفة التعالي. كيف يمكن لكانط إذن أن يعتبر خاصية هذه الفكرة العقلية الضرورية كـ«مفكّر فيها اختياريًا»؟ هل يتعلق الأمر هنا بتناقض فقط؟ وحتى وإن كان من الصعب تجنب تناقض خاص لما قاله كانط في هذه النقطة، فإن المرء لا يمكنه أن يرى فيما افترضه كانط تناقضًا بسيطًا فقط. ذلك أنه على المرء أن يقول بأن المصدر الضروري، أي العقل الضروري الذي يُنتج فكرة الله حسب كانط، لا يعارض فكرته القائلة بذاتية فكرة الله أو إنتاجها من طرف العقل الإنساني. كما أنه لا يضع الحقيقة المتعالية الموضوعية لفكرة الله وحدها موضع تساؤل، كوجود مستقل عن العقل الإنساني، لكنه ينفي كذلك قدرتنا على إدراك أي شيء عن الإمكان الموضوعي لفكرة الله، أي عدم تناقض فكرة الله. على العكس من هذا، فإنه يقربنا من فكرة كون كل فهم لله كوجود متعال يسقطنا في تناقضات التجليات المتعالية. وإذا كانت كل محاولات اعتبار فكرة الله كفكرة غير متناقضة وموضوعية وكوجود متعال لم تفلح في إثبات هذا، فإن السؤال الذي يُطرح في آخر المطاف هو ما إذا كانت فكرة «الله» هي الفكرة العقلية المتعالية الأخيرة ـ على الأقل انطلاقًا من وجهة النظر المهمة للبرهان الأنطولوجي والمتمثلة في مشكل ما إذا لم يكن الله كوجود موضوعي موجود مسبقًا. هذه الفكرة التي تبقى «الفكرة المفكّر فيها اختياريًا»، والتي لا يمكن للمرء أبدًا أن «يكتشف الكائن» عن طريقها، كما يقول كانط. ماذا يمكن التفكير فيه اختياريًا أكثر من أية فكرة متناقضة في ذاتها ـ على الأقل إذا أخذناها من وجهة نظر متعالية والتي يعتبرها كانط فكرة الله ـ، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون متناقضة. وحتى في هذه الحالة فإن الفكرة الشرطية لا تتغير، وهي التي نجد فيها الاعتقاد في «وجود الله» واردًا من جديد في الفلسفة الكانطية. وانطلاقًا من هذا التفكير يؤكد كانط بأنه لم يصل أبدًا إلى يقين موضوعي فيما يتعلق بالحقيقة الترانسندنتالية لله، وبأن الأمر يتعلق في الواجب الديني بواجب الإنسان اتجاه نفسه، لأن فكرة الله ما هي إلا نتاج للعقل الإنساني. وينطبق الشيء نفسه على فكرة الله في إطار «الفلسفة العملية»: لكن هذا الواجب (يعني الواجب

الديني) ليس وعيًا بالواجب اتجاه الله، لأن هذه الفكرة نابعة من عقلنا ومصنوعة من طرفنا إما لهدف نظري لشرح ضرورة الكون أو لاستعمالها كمحرك لسلوكنا، وهكذا فليس هناك أمامنا كائن نكون مسؤولين أمامه»[1].

فيما يتعلق بتقليص صلاحية مفهوم «الواقع» على التمظهرات، كما أكد على ذلك كانط في تصنيفاته، من الممكن استنتاج كون فكرة الله هي في آخر المطاف فكرة متناقضة ومفكّر فيها اختياريًا من طرف العقل. ففي إنتاج وفي «الاستعمال الترانسندنتالي» الذي لا يمكن تجاوزه لهذه الفكرة، قد سقط كانط في خطأ غير مسموح به بصفة قاطعة من طرف المعرفة الموضوعية: فهناك امتداد للأصناف خارج عالم التمظهرات للوصول إلى «المواضيع» التي لا يمكن أبدًا أن تصبح مواضيع إمبريقية وأفكارًا احتمالية كخاصية للأفكار الترانسندنتالية. فعندما تفقد أصناف «الواقع» (الوجود) خاصيتها كشروط مسبقة لإمكان التجربة، التي تتأسس عليها الأفكار الترانسندنتالية حسب كانط، والتي يقتصر استعمالها على امتدادها إلى المواضيع التجريبية، فإن هذا الصنف يفقد كذلك كل حق كشرط لإمكان التجربة؛ وبالتالي فإنها تفقد كل قيمة معرفية. من هنا ـ ولكي لا ننسى ـ فإن الأفكار الترانسندنتالية التي لا يمكن تمييزها عن «التجلّي المتعالي» هي في الواقع، حسب كانط، أفكار متناقضة ومفكّر فيها بطريقة اختيارية فقط، ما دامت تُؤخذ كموجودات متعالية.

يمكن القول فيما يخص الطبعتين المتأخرتين من «البرهان الوحيد الممكن على وجود الله»، واللتين تعتبران العمل الماقبل النقدي، بأنه من الممكن أنهما لم يصححا أبدًا من طرف كانط نفسه لأن مضمون هذا العمل لم يتغيّر أبدًا (باستثناء بعض التغييرات في الأسلوب)؛ إذا لم يغير كانط أي شيء في هذا الكتاب على ضوء «الانتقادات» الثلاثة. من هنا لا يمكن أن تكون إعادة طبع هذا العمل لكانط حجة على أنه رفض البرهان الأنطولوجي بطريقة مؤقتة، وعلى أنه رجع من حيث أتى في نقده.

2،4،1،2. تكرير خطأ محاولة تأسيس البرهان الأنطولوجي لوجود الله انطلاقًا من التعاريف

سنهتم بنقطة مختلفة جدًّا عن النقطة السابقة ويتعلق الأمر بالتأكيد القاطع (طبقًا لكانط وفلاسفة آخرين) بأن الدفاع عن البرهان الأنطولوجي ينطلق أساسًا من خطأ منطقي مؤسس على «تعاريف فقط». لكن هذا النقد لم يمنع المدافعين

(1) كانط: **«ميتافيزيقا الأخلاق»**، 2،1،1،2 النص الثاني، الجزء 18؛ 109 A.

عن هذا البرهان سواء في الماضي أو في الحاضر الدفاع عنه انطلاقًا من تعريف خالص. ويتعلق الأمر هنا قبل كل شيء بالفلاسفة الذين اهتموا بالمثال الترانسندنتالي والذين يعتقدون بأن التفكير الضروري يكون كافيًا إما لتأكيد التفكير الضروري في الله وكون هذا التفكير يكون كافيًا لاعتراضات الفلاسفة، وإما الانتقال عن طريق خطوة أنطولوجية معينة من التفكير الضروري (الحقيقي أو الممكن) إلى تفكير آخر. وكما توضح ذلك أعمال ديتر هانريك Dieter Henrich حول البرهان الأنطولوجي، فإن الكثير من أفكار شيلينغ Schelling، هيغل، وكذا أعمال هانريك نفسه تصب في هذا الاتجاه[1]. فـ«التعريف الخالص» كنقطة بداية هذا البرهان لم تصبح هنا تزعج أحدًا، لكنها تمثّل الفكر والوجود في مختلف أساليبها. من جهة أخرى فقد حاول فلاسفة تحليليون آخرون (مثل م. مالكولم) الدفاع عن البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من التحليل اللساني الضروري واللعب اللغوي كما لو كانت قوة هذا البرهان مؤسسة على قوانين منطقية تطبق على التعاريف واللغة. وإذا كان W. Alston وA. Plantinga وآخرون كثيرون قد انتقدوا هذا النوع من الدفاع عن البرهان الأنطولوجي («اللغوي المنطقي»)، فإن انتقادات M.E تخطىء كذلك كما هو الشأن في دفاع مالكولم الإيجابي عن هذا البرهان، على اعتبار أنه لا يمكن واقعيًّا الانطلاق من تعريف الله للوصول إلى برهان صحيح عن وجوده. من هنا يتضح بأن النقاش الفلسفي المعاصر، والذي يرفض البرهان الأنطولوجي اعتمادًا على انتقادات كانط لهذا البرهان، هو نقاش خاطىء؛ أصبح من الضروري والحالة هذه البحث في هذا البرهان انطلاقًا من نقطة ميتافيزيقية وإبيستمولوجية إضافية، كما فعلنا فيما سيأتي.

2، 1، 5. الخطأ المنطقي الرابع الممكن والذي سببه خلط بين التعريف والوجود: تعريف اسمي أخذ خطأ كتعريف واقعي

على الرغم من أن برينطانو Brentano في كتابه «حول وجود الله»[2]، يعتقد بأنه جاء باعتراض جديد ضد البرهان الأنطولوجي؛ فإنني أعتقد بأن الأمر يتعلق بصيغتين للاعتراض الرئيس لكانط. ويتمثّل هذا الاعتراض في التأكيد بأن هذا البرهان

---

(1) ينطبق الشيء نفسه على التعالي الطوماسي حتى وإن كان ممثلو هذا الاتجاه يدافعون عن مثال واقعي كمقياس للفكر. انظر في هذا الإطار مثلًا هرالد شوندورف Harald Schoendorf: «**Ist der ontologische Gottesbeweis ein Fehlschluss?**» «هذا البرهان الأنطولوجي على وجود الله هو استنتاج خاطىء؟».

(2) Franz Brentano, **Vom Dasein Gottes**, ff, S. 39

هو فكرة ذاتية أو أن منطلقه الأساسي هو تعريف يفترض بأنه مطابق للواقع، وبأنه ليس بإمكانه البرهنة بطريقة صحيحة على وجود الله. ويتحدث برينطانو عن الخطأ الأساسي لهذا البرهان كـ«استدلال مغلوط ناتج عن التباس»[1]، على الرغم من أنه يميز بين أنواع كثيرة من الالتباسات[2]. ويميز برينطانو بين شكلين ممكنين يفترضان استنتاجًا خاطئًا بسبب الالتباس: «فهناك من أخذ جملة سلبية في معناها كجملة إيجابية بسبب تطابق الوصف، وآخرون أخذوا اسم لقب اسمي كواقع»[3].

يوضح برينطانو بإيجاز إمكان الخلط بين الأحكام السلبية والأحكام الإيجابية في مثال جملة الهوية. على كل حال، فإنه يقدم إمكان خلط تعريف اسمي وتعريف واقعي لا يكون الفيلسوف متأكدًا منهما. ويعطي برينطانو مثالًا عن الخلط الأخير في الدائرة المربعة وتعريف «مكواة خشبية»، والتي لها معنى لفظي لكنها لا تعرف «شيئًا» واقعيًا أو حتى شيئًا ممكن الوجود؛ لأنه لا يمكن أن توجد في الواقع لا مكواة خشبية ولا دائرة مربعة. إذن لا يتعلق الأمر هنا بتعريف واقعي لكن فقط بتعريف اسمي. بعد هذه التوضيحات يعيد برينطانو صياغة جوهر الاعتراض ضد المغالطة في البرهان الأنطولوجي في شكليها الأساسيين ويغير اهتمامه للتمييز بين هذين الشكلين، اللذين يفترض أنهما يحتويان على مغالطة. فالمدافعون عن هذا البرهان، يقول برينطانو، يخلطون بين تعريف اسمي وبين معنى واقعي لشيء ما عندما يبرهنون بالطريقة التالية:

يتوفر ما هو كائن، كامل ولانهائي بالضرورة على الوجود.

والله هو كائن كامل لانهائي

إذن فالله هو الوجود الضروري

إذن فالله موجود.

ماذا يعني هنا: «إن الله هو كائن لانهائي؟» هل هناك إله يمكن اعتباره الكائن اللانهائي الكامل؟ يمكن فهم هذا واقعيًا لكن يشترط مسبقًا البرهنة على وجود الله. أَوَلا يعني هذا أكثر من: «هل يفهم الإنسان من كلمة الله كائنًا لانهائيًا كاملًا؟ لا يمكن نقد هذه الجملة إذن، على الرغم من أنها تنتج جملة ختامية

---

(1) Franz Brentano, **Vom Dasein Gottes**, a, a.39

(2) المصدر السابق نفسه، ص 39.

(3) برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 42.

كهذه: يفهم المرء الله ككائن يتوفر على الوجود الضروري، على الرغم من أن مشكل وجود هذا الكائن يبقى معلقًا»[1].

نعتقد بأن هذا النقد يشبه كثيرًا النقد الديكارتي المتعلق بنقد الفهم الذي أتى به الأنطولوجي وكذا النقد الكانطي للبرهان نفسه، الذي أكد بأن هناك فرقًا بين التعريف الاسمي والحكم التحليلي. فالتعريف الاسمي يعطي معنى لكلمة ما، يقول لنا مثلًا: «إن كلمة «المكواة الخشبية» تعني المكواة الحديدية التي تستعمل للتحديد والمصنوعة من الخشب». وبهذا فإن تعريفًا من هذا القبيل ومقدمته يقودان إلى شيء جديد. على العكس من هذا فموضوع الحكم التحليلي ليس كلمة ما يجب البحث عن معناها. فالتعريف الاسمي هو حكم نسقي يشرح معنى كلمة ما لم يسبق أن عُرِفَ معناها. فعندما يحدد معنى كلمة ما، فإن هذا يعني أن التعريف الاسمي لا يمكن أن يكون أبدًا حكمًا، لكن فقط نوعًا من تحديد الجملة التي لا يمكن أن تكون لا خاطئة ولا صائبة، كما هو الشأن بالنسبة لتعريف الجمل القانونية التي تحدد القوانين الوضعية أو تغيرها[2].

عندما يكون معنى كلمة ما معطى مسبقًا، فإن جملة خبرية ـ اسمية لا يمكن أن تكون لا خاطئة ولا صائبة يمكنها أن تتضمن حكمًا ما قد يكون صحيحًا أو خاطئًا. على العكس من هذا، فإن موضوع حكم تحليلي عادة ما يكون وجودًا ما، كائنًا ما صدر عنه هذا الحكم أو هذا التأكيد. ويصبح هذا التعريف الخبري لهذا التأكيد تعريفًا، لكنه لن يصل إلى شيء جديد. ويمكن للمرء أن يقول عن هذا الموضوع فقط ما يوجد في هذا الموضوع انطلاقًا من تعريفه لهذا الموضوع، أو انطلاقًا مما «يختبيء في ذات» هذا الموضوع. ويتمّ ذلك من خلال تعريفه الخبري للخبر المفكّر فيه، الذي يصل في الحكم التحليلي إلى موضوع ما. لهذا فإن الحكم التحليلي هو، وعلى عكس التعريف الخبري، حكم وليس تحديدًا خبريًا. فهو بالمقارنة مع التعريف الاسمي حكم حقيقي وليس حكمًا خبريًا.

تستمد ضرورة حقيقة حكم تحليلي حقيقتها ليس من الوجود الحقيقي، لكن فقط من موضوع معرف. ويستمد الحكم التحليلي حقيقته احتماليًا من الوجود الحقيقي فقط، يعني بافتراض أن هناك كائنًا ما يطابق تعريف موضوع الحكم.

أعتقد أن توضيح كانط في هذه النقطة لإمكان استنتاجات خاطئة هي أحسن من توضيحات برينطانو، لأنه من العسير أن يأخذ التعريف الخبري، كما يعتقد برينطانو، كتحديد واقعي لشيء ما. لكن الحكم التحليلي ضروري وحقيقي ويتحدث

(1) انظر برينطانو، ص 44 ـ 45 .a.a.O

(2) ناقش هذا أدولف رايناخ في كتابه: **«Die apriorischen Grundlagen des buergerlichen Rechts»** ص 141 ـ 278.

عن الواقع. وهو حكم يتضمن الحقيقة حتى وإن كان «احتماليًّا» كما رأينا سابقًا. ولا يمكن للحكم التحليلي أن يتحقق إلا بالاعتماد على التحديد الخبري الاحتمالي، أي بالاعتماد على تعريف للمفاهيم أو لمعنى كلمة ما؛ لكنه يتميز عن التعريف الخبري منهجيًّا، وخاصة من خلال علاقته بالحقيقة الاحتمالية.

تجدر الإشارة إلى أن لمفهوم برينطانو لـ «التعريف الواقعي» معنيين: يتعلق الأمر بمعنى أولي بتحديد وجود ما، ويتعلق الأمر بمعنى ثان بوصف وجود هذا الكائن. ولن نهتم بالتمييز بين هذين المعنيين، بل سنرجع له لاحقًا.

6،1،2. خطأ منطقي خامس ممكن فيما يتعلق بالانطلاق من تعريف الله وفكرة الله: حكم سلبي عام مسموح به خُلط بحكم إيجابي عام غير مسموح به

إن الخلط بين حكم سلبي عام وبين حكم إيجابي عام كما قدمه برينطانو كاستدلال مغلوط للبرهان الأنطولوجي لمن الأهمية بمكان. وحتى وإن كان هذا النقد غير جديد لكون كانط سبق وأن لمح له، فإن الفضل يرجع لبرينطانو لتوضيح الاعتراض الكانطي بشكل وبطريقة أصيلين وواضحين. ولكي يستعرض برينطانو اعتراضه هذا، فإنه استخدم النص الديكارتي المخصص لهذا البرهان لينتهي إلى شرح اعتراضه: «يمكن أن نعترف بوضوح وبتأكيد بأن (تعريف شيء ما) ينتمي إلى هذا الشيء في حد ذاته، ويمكن تأكيد هذا بكل تأكيد عن هذا الشيء.

إننا نعترف بوضوح وبكل تأكيد بأن الوجود الكامل يمتلك الوجود الأزلي انطلاقًا من ضرورته الذاتية.

إذن يمكن التأكيد بأن الله يمتلك الوجود الضروري انطلاقًا من ذاته، بمعنى أنه يمتلك وجوده الضروري انطلاقًا من ذاته.

إذن إن الله موجود».

إن خطر الخلط يكمن في الجملة الأولية، في كلمة «تأكيد». ما يكمن في تعريف ما لا يمكن تأكيده قطعيًّا بصفة مسبقة لكن فقط احتماليًّا. بكلمات أخرى، لا يمكننا التأكيد بطريقة مسبقة على تحديد هذا الشيء، بل يمكننا التأكيد سلبيًّا بأنه، وعندما يوجد، قد لا ينقصه هذا التحديد (أي إنه يوجد).

انطلاقًا من هذا التوضيح، لا يمكن في هذه الحالة استنتاج أن «الله يمتلك عن طريق ذاته الوجود الضروري» بل فقط «أنه لا يوجد هناك إله من دون وجوده الضروري»[1].

(1) برينطانو: «**Vom Dasein Gottes**» المرجع السابق ص 45 ـ 46.

حاول برينطانو بأمثلة ملموسة وبطريقة ساخرة الدفاع عن أطروحاته. فعندما يكون صنع الأحذية متضمن في مفهوم صانع الأحذية، فإن النتيجة التي يمكن أن تتبع هذا هو أن صانع الأحذية قد يمكنه صنع الأحذية. لكن الفرضية الضمنية هي هل يوجد صانع الأحذية. بمعنى أن برينطانو يعتقد بأن كانط قد تعرض انطلاقًا من وجهات نظر متعددة وفي أماكن متعددة من انتقاداته إلى هذا الخلط بين الحكم العام السلبي وبين الحكم العام الإيجابي: «ضرورة الحكم ليست هي الضرورة الضرورية للشيء. فالضرورة المطلقة للحكم ما هي إلا ضرورة مشروطة للشيء أو للشرط في الحكم. فالجملة القائلة بأنه من الضروري أن يكون للمثلث ثلاثة أضلاع ضرورة، وهي من بين الشروط على وجود المثلث، فالأضلاع الثلاثة موجودة فيه بصورة ضرورية» (نقد العقل الخالص)[1].

يؤكد برينطانو في هذه النصوص من مؤلفه السالف الذكر بأن «الحقيقة الكامنة في البرهان الأنطولوجي» ـ تمامًا كطوماس الأكويني ـ بأن حقيقة الوجود الإلهي هي حقيقة واضحة في ذاتها uoad se، وليست واضحة لعقلنا quoad nos، لأننا لا نتوفر على معرفة كافية عن وجود الله لكي نتعرف على إمكان وجوده بصورة قبلية (هنا يتمم برينطانو لايبنتز، لكنه ينتقد الشروط بتناقض فكرة الله) ولا نتوفر على معرفة كاملة لوجوده تمكننا من رؤيته مباشرة[2] وبما أننا نعتبر هذا الاعتراض مختلفًا في أساسه، فإننا سنرجع له عندما نتحدث عن الفرضيات المعرفية النظرية للبرهان الأنطولوجي.

ما يتضح بوضوح من خلال النص السابق لكانط ومن الاعتراض الذي طوره برينطانو هو أنه عندما لا ينتج من تعريف شيء ما إلا جملة احتمالية عن الحقيقة، فإن هذا الفكر المعبّر عنه بحكم احتمالي يمكن التعبير عنه بجملة سلبية كذلك. فمن تعريف شيء ما (ومن التعريف الاسمي) لا يمكن أن ينتج بأنه لا يمكن لشيء آخر لا يكون هذا

---

(1) برينطانو، المرجع السابق ص 47، .a.a.O

(2) انظر مثلًا النص السابق. وانظر كذلك:

Thomas von Aquin, Expositio super librum Boethii de trinitate, Q. 1,a.2: Ad primum ergo dicendumquod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis deum tamquam ignotum cognoscere, qui tunc maxime mens in cognitione profcisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra amne quod apprehendere potest in statu viae...;

وكذا Thomas von Aquin, المرجع السابق نفسه، Q. 1, a. 3:

Ad sextum dicendum quod deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est seuum esse- et hoc modo loquitur Anselmus,- non autum nobis qui eius essentiam on videmus.

الشيء نفسه أن يكون هذا الشيء. أو إذا كان هناك شيء في الواقع يوجد يمتلك هذا التعريف، فإنه من الضروري أن يمتلك الخصوصيات المتضمنة في تعريف هذا الشيء.

إذا طبقنا هذا على اسم الله يمكننا القول: إذا فهمنا ماذا تعنيه عبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإننا نفهم إذن بأنه لا يوجد هناك كائن غير واقعي وغير موجود بالضرورة يمكنه أن يكون الله. على العكس من هذا، وما دمنا «ننطلق» من تعريف الله فقط، لأن تحديد «الوجود الضروري» ينتمي له، ونريد الوصول إلى الحكم العام ـ الإيجابي: «إن الله يوجد ضروريًا»؛ فإننا ننسى بأن المعنى اللغوي المحض للحكم الصنفي ـ الإيجابي لا يتحدث عن الحقيقة، لكنه هو نفسه حكم احتمالي أو أنه في شكل حكم عام سلبي: «لا يوجد هناك وجود لا يكون ضروريًا يمكن أن يكون الله».

لقد أصبح واضحًا الآن بأن كل هذه الاعتراضات صائبة إذا كان هذا البرهان ينطلق بالفعل من «فكرة احتمالية اختياريًا» أو من تعريف ذاتي لا يمكن التعرف على عدم تناقضه. وبهذا فإن هذا البرهان سيكون في الواقع قد قام إما بتلك القفزة غير المشروعة من ميدان التعريف الذاتي METABASIS EIS ALLO GENOS، وإما أنه يشترط وجود الحقيقة والإمكان التي يجب البرهنة عليها لموضوع تعريف مسبق، أو أنه يسمح بأعلى الأحكام الاحتمالية انطلاقًا من حكم تحليلي بسيط؛ أو أنه يحتوي على خلط بين الأحكام الاحتمالية العامة الخالصة وبين الجمل الوجودية الإيجابية العامة، أو حتى أخذ تعريف اسمي على أنه تعريف واقعي لشيء ما. بكلمة أخرى: إن البرهان الأنسليمي قد يكون من وجهة نظر منطقية كارثة حقيقية وعش للأخطاء المنطقية.

2،2. الجواب عن هذه المجموعة من الاعتراضات: إن منطلق هذا البرهان ليس فكرة ذاتية خالصة، ليس تعريفًا اختياريًا فقط، لكنه الوجود الموضوعي لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»

انطلاقًا مما تقدم يتضح بأنه لا يمكن الدفاع عن البرهان الأنطولوجي إلا إذا كان منطلق هذا البرهان هو الوجود الموضوعي «للكائن بصفة مطلقة» (كأعقل شيء)، وهذا التعقل متضمن في وجود الله الضروري «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، عوض البقاء في مستوى فكرة ذاتية لله، كما سنرى في المجموعة الثانية لهذه الاعتراضات.

يجب علينا لكي نستعرض بوضوح منطلق هذا البرهان أن نوضح مشكلًا فلسفيًا تاريخيًا مهمًا.

2،2،1. الفرق والعلاقة بين التعريف والوجود: فيما يتعلق بخطأ كل برهان أنطولوجي على وجود الله ينطلق من «اسم» أو «مفهوم» الله فقط: نقد هيغل والهيغليين للبرهان الأنطولوجي

يمكن تعريف «وجود» كائن ما ينطلق مما يستهدفه هذا الكائن. إذن فالوجود يعني جوهر أو شكل (الكائن هكذا Sosein) لكائن ما يجب تمييزه ككائن عن الوجود هنا Dasein أو وجود الكائن Seienden. ميزت في نصي «الجوهر والوجود» Essence and existence[1] بين أبعاد مختلفة للوجود وكذا بين درجاته العامة ودرجاته الخاصة. ولا نتحدث هنا عن الوجود كفكرة Eidos بعد، لكن فقط عن الوجود الذي يتمظهر في كائن ما: ففي ما هو الإنسان أو ما هو سقراط وكيف هو سقراط، يكون الوجود مقتصرًا فقط على الإنسان، مُمَثَّلًا في سقراط. وإذا كان الإنسان لا يوجد، فإن الوجود الإنساني، بما فيه وجود سقراط، سَيُختزل إلى العدم. فإذا لم يكن الإنسان موجودًا، فإن ما يُشكل جوهر الإنسان سوف لن يكون موجودًا. وسيتوقف الجوهر الإنساني عن الوجود كما هو إذا لم يكن هناك إنسان على الإطلاق. سنرى انطلاقًا من هنا كيف سيتحقق الوجود الإنساني واقعيًا كخيال في شكله الأدبي أو في شكله الظرفي المحض.

يمكن الحديث كذلك في التفريق الدقيق في هذا الوجود عن الوجود كفكرة (موضوعية «أفلاطونية» أو إلهية) أو عن الوجود كموجود. وبهذا يستهدف المرء شيئًا آخر «خارج» الوجود الفعلي لعقل ما، أو لروح ما، أو أنه يستهدف مجالًا أزليًا مثاليًا، وهذا ما يسمى أو ما يعبّر عنه بـ«تصميم الوجود» Ratio أو كفكرة عن الوجود. ويبقى تحقيق هذا الوجود أو هذه الفكرة متعال ولا يمتلك في حد ذاته خصوصيات ما يعبّر عنه. ويمكن لهذه الفكرة أو لهذا الوجود أن يوجد في استقلال تام عن إمكان تحقيقه. ويمكن البرهنة على الوجود الفعلي الواقعي لمثل هذه الفكرة في حالة الموجودات الضرورية أو افتراض معرفة روح إلهية. وللاقتراب أكثر من هذا التمييز في درجات الوجود لا بدّ من الرجوع إلى كتابنا «الجوهر والوجود».

يكون الوجود في كل هذه المعاني دائمًا شيئًا ما «على هامش الكائن»: إما كماهية Washeit أو كالوجود هكذا Sosein لكائن واقعي.وبهذا المعنى فإن الوجود لا يمكن أن يكون واقعيًا إلا في كائن موجود أو كفكرة متعالية لوجود الكائن.

(1) J. Seifert, «**Essence and Existence**», Kap. I, ff, 22.

يمكن بطبيعة الحال لـ «فكرة» ما أن تكون في حد ذاتها فكرة ذاتية محضة واختيارية، وفي هذه الحالة يمكن للمرء أن يقول بأنها تنتمي إلى «هامش الكائن والشيء». لكن هناك حالات للوجود («للفكرة» بالمعنى الكلاسيكي للتقليد الأفلاطوني ـ الأوغسطيني كما أعادت شرحها الفينومينولوجيا الواقعية)، كالمثلث مثلًا يعتبر وجودها مستقلًا عن عقلنا؛ لكنها تمتلك كل القوانين الوجودية الموضوعية. والمثال الذي نعنيه قبل كل شيء لحالات الوجود من هذا القبيل هو الحالة الأخيرة للموجودات الضرورية. وقد اهتم هوسرل في «بحوث منطقية»[1] وكذا في نصوص أخرى بالموجودات الضرورية والحالات المؤسسة لها. وقد اهتم رايناخ A. Reinach وهلدبرانت D. von Hildebrand وباحثون آخرون بالضرورة الموضوعية لهذه الموجودات الضرورية[2] وحرروا معناها من الأخطاء المثالية ـ الذاتية المتأخرة لهوسرل.

عندما نتحدث عن «الكائن» أو عن «الوجود» كشيء يوجد على هامش الكائن، فإننا نعني قبل كل شيء الأسس الوجودية المطلقة ـ الضرورية التي تكون عاقلة في ذاتها والتي يمكن للمرء أن ينعتها بـ«الوجود الضروري». وهذا الوجود الضروري هو معطى بطريقة واضحة للعقل ومكتشف من طرفه بطريقة مسبقة كـ «تصميم» ضروري وأزلي في ذاته أو كوجود واقعي محقق في كائن موجود.

على العكس من الوجود بالمعنى الضيق للكلمة، فإن الوجود في كائن ما ومن كائن ما موجود كوجودي ههنا أو كوجودي كإنسان. وفي هذا الوجود فإن تعريف الوجود لا يوجد في الكائن ذاته، بل إن تعريفه هو هذا الكائن في ذاته. فالتعريف بمعنى التحديد ليس وجودًا موضوعيًّا مثاليًّا يكتشفه العقل مسبقًا فيما يعطى للعقل عن طريق الضرورة، كما هو الشأن في إدراك ضرورة وجود شيء ما. وما نعنيه بالتعريف هنا وموضوعه واقعيًّا هو امتلاكه لوجود منطقي ضروري باعتباره وجودًا، أو امتلاكه لخاصيات الوجود أو خيالات؛ ولا يمكن استبعاد أو رفض هذا التعريف في ذاته في خاصياته العامة وفي مختلف أنواعه ومختلف وظائفه المنطقية[3].

---

(1) وعلى الخصوص في المقدمة المتعلقة بنقد السيكلجة كنسبوية وقلب معنى الجمل المنطقية الأساسية السابقة.

(2) انظر المؤلفات المذكورة في هذه الملاحظات.

(3) انظر: Adolf Reinach, «**Ueber Phaenomonologie**» و «**Die apriorischen Grundlagen des burgerlichen Rechts**» وكذا Dietrich von Hildebrand, **Was ist Philosophie?** الجزء الرابع. Josef Seifert, **Bach to Things in Themselves.** وانظر خاصة في أعمال المنطق Alexander Pfaender, «**Lehre vom Begriff**».

لا يكون التعريف مشابهًا أيضًا لإدراكنا لشيء ما حتى وإن كانت له علاقات مختلفة معه. أكثر من هذا فإن تعريف ما هو وحدة معنوية لمعنى ما، يمكن أن نفكر فيه، نتمثله أو نفهمه. على كل حال فإن التعريف والمعاني المكونة له عن طريق تعاريف مختلفة، والتي تكون وحدات مفاهيمية معقـدة جدًا، تستهدف في غالب الأحيان عقليًا الأشياء أو الوقائع بطريقة عقلية فريدة من نوعها[1]. والتعاريف الفردية وكذا التعاريف المركبة أو الوحدات ذات معنى مثل الأسئلة، الأحكام، الأمنيات، الأوامر، هي وسائل عقلية يمكن عن طريقها للعقل المرور إلى الكائن، إلى خصوصيات الكائن، إلى وجود الكائن أو التفكير في الأشياء..وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك بدقة يمكننا القول بأنه بإمكان العقل بمساعدة التعاريف «عن طريق وحدات المعنى العام» أن يصل إلى الأشياء أو وجود الأشياء أو الأحوال[2]. وإذا استهدف تعريف ما كائنًا ما أو وجودًا ما، أو إذا استهدفت وحدات المعنى للتعاريف المركبة أحوال الوجود، فإن التعريف يكون مغايرًا تمامًا لأحكام الواقع ـ الوجود ولوحدات المعنى المركبة. ففي الوقت الذي يكون فيه الوجود «في الشيء»، فإن التعريف لا يمكن أن يكون أبدًا في شيء ما، لكن فقط في محيط الفكر. وفي الوقت الذي يكون فيه مثلًا وجود اللون «الأحمر» في كل شيء أحمر، فإن الأشياء الحمراء لا يمكن أن تحتوي أبدًا على «تعريف الأحمر».

عندما يكون الوجود معطى للفكر، وخاصة في حالة الموجودات الضرورية المدركة من طرف الفكر، كشيء لا يمكن اكتشافه في ذاته ويمتلك ثباته في ذاته[3] ـ إما في الأشياء أو كفكرة غير ذات زمان محدد أو كفكرة ضرورية عن سكان عالم معقول ـ، فإن التعاريف تتكون من طرف العقل، أو

(1) إننا نستثني هنا تلك المفاهيم التي يعبّر عنها بفيندر بعبارة «التعاريف الوظيفية الخالصة» كرابطة «ist» أو مفاهيم مثل «و». تلعب هذه المفاهيم وظيفة ما أو لها معان لا تعني أية لحظة موضوعية.

(2) إن التعاريف المسماة «بالتعاريف الفردية» كـ«الأرض» تطرح مشاكل خاصة، لسنا في حاجة هنا أن ندرسها بعمق كالعلاقة المهكمة بين التعريف والاسم. انظر في هذا الإطار «Lehre vom Begriff» في Logik الذي سبق أن أشرنا له.

(3) يرى جيوفاني ريالي Giovanni Reale في هذه Perseitaet في هذا الوجود في ذاته أحد أهم علامات وجود الأفكار حسب أفلاطون. انظر «ريالي»:
«Zu einer Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der «Ungeschriebenen Lehren» Kap. 6 ff.
والطبعة الأصلية هي: G. Reale, **Verso una nuova interpretazione di Platone**, Kap. 6. ff

على الأقل إنها تفهم من طرفه، حتى وإن كان هوسرل يؤكد بأن التعاريف المثالية ووحدات المعنى لا يجب أن توجد بشكل إضافي كذلك[1].

إن التعاريف هي في كل الأحوال وحدات ذات معنى، إنها معان، أو إنها تحتوي على معان تعني شيئًا ما، وهذا الشيء هو شيء ما. يعني أن هذا الشيء يوجد، إما واقعيًا أو على العكس من الوجود والجوهر، فإن التعاريف يمكن أن «تُستعمل» من طرف العقل المفكّر للتفكير في ما يجب «البرهنة عليه» واستهدافه.

إن الفرق بين التعاريف والوجود يضيء في آخر المطاف، كما سبق أن شرحنا، كون كل التعاريف لا يمكن أن تستهدف دائمًا الوجود، بل إن هناك تعاريف يمكن أن تكون لها وظائف منطقية كالإثباتات والأسئلة[2]، أو أنها تشير إلى الوجود أو إلى «غياب» ونفي الكائن (كما هو الشأن مثلًا بالنسبة لتعاريف «nichts» = لا شيء و«nicht لا»)[3].

إذا كان تحليلنا هذا قد قادنا إلى الاستنتاج الذي مفاده أنه يجب التفريق بين التعريف والوجود، فلا يجب أن ننسى بأن هناك علاقة وطيدة بين التعريف والوجود، وهي علاقة مسؤولة على الخلط الذي يقع بصفة متكررة بينهما. وقد يكون الأمر متعلقًا بالحديث عن هوية ما ورفع الفرق بين التعريف والوجود (أو الكائن)، كما سنرى عند هيغل. وكما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا الكتاب، فقد أثبت هيغل هذا في دفاعه عن البرهان الأنطولوجي. لكن هناك مكان في منطقه اقترب أكثر فيه من الجوهر الداخلي للبرهان الأنطولوجي وأوضح بأن التعريف

---

(1) لقد تعرضت إلى المشكل الصعب لإنتاج معطيات التعاريف في **«Is the Existence of Thruth dependent upon Man?»** ص461 ـ 481، وحاولت معالجة هذا المشكل وحلّه. فهناك تعاريف وأحكام مثالية خالصة وواضحة بصورة كاملة كحاملة للحقيقة كحقيقة. وهناك تعاريف أخرى مخلوقة من طرف العقل الإنساني، وفي كثير من الأحيان غامضة، غير واضحة، ومثقلة بالتناقضات، وأحكام خاطئة أو غامضة، والتي يسميها بفيندر «الفكر الموضوعي» (إنتاجات أفعال الفكر)، كحاملة للحقيقة والخطأ في عالم الفكر الإنساني. انظر في هذا الصدد أيضًا:
J. Seifert,«Bonaventuras Interpretation der august- inischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit» ص 38 ـ 52، وكذا حواري مع Roberts حول وجود الأحكام الصحيحة والخاطئة المستقلة عن الزمن في مجلة **Altheia VI** ص 266 ـ 320.

(2) لا ننفي هنا أن هدفيك كونراد ـ مارتينس Hedwig Conrad-Martins معها الحق في نقدها لفيندر في كتابه Das Sein (الوجود)، عندما قالت إن رابطة «وجود الأشياء الخالصة» تطابق اختيارها الانطلاق من أنطولوجيتها العامة. وهنا لم يحسم كذلك فيما إذا كانت الوظيفة التساؤلية للرابطة وكذا عبارات مثل «و und» تطابق شيئًا بالفعل.

(3) انظر في هذا الإطار الإنجاز الرائع لأنسليم في De casu diaboli, Epistola de nihilo et tenebris, Kap. 11, وفي Proslogion, Kap 6,8,19.

نفسه هو إعادة عكس للوجود الموضوعي لله. وهنا يضع هيغل أصبعه على أحد أهم أبعاد البرهان الأنطولوجي، ويتعلق الأمر بالفرق المطلق بين كل الكائنات النهائية وتعاريفها (أو وجودها) وبين مفهوم ـ تعريف (قد أقول من الأحسن «وجود») الله. إذن من الممكن أن يكون «التعريف» بالمعنى الهيغلي تجسيمًا عقليًا للوجود الموضوعي لله. وهذا الوجود المستقل عن إرادتنا يمكنه (تعريف) فهم الله؛ حتى وإن كان المنطلق المثالي الهيغلي لا يسمح بمثل هذا الفهم، أو أنه لا يمكن أن يبرهن عليه: «ففي تعريف الأشياء الزائلة يكون هناك فرق بين مفهومها ووجودها. فالمفهوم والواقع والروح هي قابلة للقسمة، ولهذا فإنها زائلة وميتة. على العكس من هذا، فإن التعريف المجرد لله هو من نوع لا يكون فيه المفهوم والوجود قابلين للقسمة، بل إنهما يظلان غير قابلين للقسمة»[1].

لو أن هيغل قال «الوجود» عوض «التعريف» لكان باستطاعته أن يصل إلى نواة البرهان الأنطولوجي. وكما سبق القول، فحتى وإن كان هناك فرق راديكالي بين التعريف والوجود، فإن هناك في الوقت نفسه علاقات بينهما. وهذه العلاقات هي التي أدت إلى الخلط بين التعريف والوجود ابتداء من أفلاطون ووصولًا إلى الفلاسفة المعاصرين. وقد كان لهذا الخلط انعكاسات على تأويل البرهان الأنطولوجي كما سنرى ذلك لاحقًا. وتكمن العلاقة الوطيدة بين التعريف والوجود المشار إليها أعلاه في كون الجزء الأكبر لتعاريف وجود كائن ما «تُعْكَسُ» إلى حدود معينة. بمعنى آخر «تعطى مرة أخرى» أو «تؤكد». وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك ببساطة يمكن أن نقول بأن تعريف وجود ما يمتلك علاقة مع الوجود، يسمح للتعريف التفكير في الوجود. وسمة وجود ما، أي تلك التي تعبّر عن هذا الوجود بدقة، تمر بطريقة من الطرق من الوجود ـ أو من معرفة هذا الوجود ـ إلى تعريفه، وتصبح ليس سمات في ذاتها بل تحتوي على المعنى المماثل لـ«غير مشابهة» لهذا الوجود.

لا يجب خلط هذه السمات لا مع خصائص الموضوعات العامة ولا مع خصائص الفعل كما يميل إلى ذلك هوسرل. ما يحدد تعريفًا ما إذن، هو ليس الخصائص المحددة للفكر، التي تُنسب إلى الأفعال الشخصية الواعية وتتحقق فيها، لكن ما يحدد التعريف هو تلك الأفعال والأدوات العقلية للفكر، التي تخدم معناها.

---

(1) انظر: Hegel, **Logik**, Bd. 1. S. 98.

تختلف التعاريف كذلك عن الأفعال المعرفية. فإذا كانت هذه الأخيرة ملك كل فرد إنساني وتعتبر فعله الشخصي، وبما أنها أفعال فكرية، فإنها لا تمتلك بأي حال من الأحوال وجودًا مثاليًا. يعني أن التعريف يتجدد من خلال شيء عام. ويطابق هذا الأخير الشكل العام لوجود كائن ما ويعتبر في الوقت نفسه مستقلًا عن الوعي الفردي. ويمكن للتعاريف أن تُفهم وأن تُستعمل، لكن لا يمكن أن تنفذ بوعي كما هو الشأن بالنسبة للأفعال المعرفية.

لا يعني التمييز بين التعريف والمعرفة الوجودية بطبيعة الحال بأنه ليس هناك بينهما أية علاقة كما رأينا سابقًا. فالتعاريف التي تستهدف الوجود يجب أن «تتبع» (تقتفي أثر) المعرفة الوجودية وأن تكون «متضمنة» في وحدات معناها وفي لحظات «تعريفها»، وهي وحدات تؤخذ من طرف الوحدة الموضوعية للوجود، بمعنى أنها (أي لحظات التعريف) تشير إلى الوجود المفكّر فيه. لكن يجب التذكير بأن التعاريف أفقر من الوجود الذي تحاول تعريفه وأفقر من معرفة هذا الوجود (وهذا برهان آخر على اختلافها عن الوجود). فالتعاريف تحتوي فقط على لحظات الوجود التي تكفي لمعناها (أي لمعنى التعاريف).

لا بدّ للمرء التمييز بين نواة مضمون وحدة ما، التي تكفي لاستهداف وجود ما وتحتوي في الوقت نفسه بالضرورورة على عناصر عدة للمعنى، وبين المضمون الكامل والغني لهذا التعريف، الذي يتطور بتطور معرفة وجود ما ويتحدد ويتعمق أكثر. وهذا البعد الأخير للتعريف يختلف بطبيعة الحال ـ بطريقة معينة ـ حسب الشخص الفردي المفكّر، ويظهر بجلاء بأنه لا يحتوي على ما سميناه سابقًا بـ«الشكل الوجودي العام» وتكوين التعاريف فوق الفردية، إذا كان التعريف يستهدف بطبيعة الحال الوجود «العام». ويتضح هذا المُفكَرُ فيه من خلال الملاحظة المتمثلة في إمكان القول انطلاقًا من هذا المعنى الثاني لـ«التعريف» بأن لإنسان ما تعريف أحسن لشيء ما من إنسان آخر يستعمل تعريفًا دقيقًا أو عميقًا. وبهذا فإننا نبرهن على أن مضامين التعاريف تتطور في معانيها بتطور معرفتنا للشيء.

من دون الاستمرار في معالجة مشاكل منطقية هامة من هذا النوع، فإن هذا يكفي لنؤكد في هذا الإطار بأن معنى تعريف ما لا يمكن أن يقوم بمهامه عن طريق معناه ليستهدف وجودًا ما ـ ولنفترض دائمًا بأن الأمر يتعلق بوجود ما أو بلحظات وجود ما ـ وإذا كان من الواجب فهم هذا الوجود كلحظة أولية وإذا كانت تعاريف الوجود قد تشكّلت انطلاقًا من هذه المعرفة الوجودية، فقد يصبح تعريف سَبُعٍ ما، مُثَلَّثٍ ما أو الإنسان نفسه صالحًا إذا كان الوجود المقصود من التعريف ناتجًا ومحددًا ومفهومًا من طرف لحظات الوجود ومعطى من جديد فكريًا في التعريف.

لكن التعاريف، على الأقل تلك التي كُوِّنَتْ من طرف الإنسان[1]، هي فكر بمعنى بفيندر Pfaender أو يمكن أن تكون فكرًا (إذا انطلقنا هنا من التعريف المثالي الخالص)، يعني أن التعاريف يمكن أن تكون حلقة وصل للحظات الفهم إذا كانت نِتَاجَ الفكر ومكونة من طرفه. وتنبع لحظات الفهم المشار إليها أعلاه من اكتشاف خالص ولا ترجع إلى المعرفة الوجودية التي أسستها. فالتعاريف لا يمكن أن تنبع فقط من قوة اختراع الإنسان، لأنه ليس هناك في الحقيقة كائنات تملك وجودًا معينًا انطلاقًا من تعاريف معينة. فتعريف ما يكون دائمًا دائنًا بالشكر بالمعنى الراديكالي للاكتشاف الذاتي لأصله، لأن ما ينقص هو ليس فقط الوجود الخيالي للكائن المعني بالأمر، لكن ما ينقص أيضًا هو الوجود الضروري لهذا الكائن والذي ينتج عن وحدة تعريف لحظات وجود هذا الكائن[2].

يمكن في حالات معينة وصل الخاصية الاختزالية لوجود ما بالخاصيات الاستتيكية لمعناه، التي تُكْتَشَفُ من قبل في هذا الوجود أو التي(أي الخاصية الاختزالية) تُكْتَشَفُ في ضرورته أو عموميته وبعد هذا تتجسد في هذه الطبيعة المكتشفة. وهذه الخاصية الوجودية لوجود ما، كالمعنى البكاسوسي المكتشف مسبقًا، لا تكفي لتأسيس ضرورة الوجود ولا توجد بطريقة مستقلة في هذا الوجود. فلحظة المعنى الموجودة فيه والمتحدة فيه بطريقة موضوعية ضرورية وتُلْبِسُ هذا الوجود خاصية الاكتشاف. قد تكون هذه الخاصية تعبّر عن «حُرية» مختلفة لها أو بالإمكان أن تُكتشف بطريقة أخرى. يمكن إذن أن يوجد في الطبيعة بمعنى كامل موجودات مخلوقة ـ مكتشفة تمامًا كما في الوجود العرضي. فلحظات الطبيعة (أو موجودات الطبيعة) يمكن أن تتحد بطريقة موضوعية ومليئة بالمعاني، بحيث يمكننا أن نفرق في هذا النوع من الوجود، الذي لم «نكتشفه» ببساطة قبل هذا، بل يكون نابعًا من خيال مستقل أو من فكرة ما؛ بين درجات كثيرة من المعاني أو من المعاني الفارغة من أي معنى. ـ قد تكون للموجودات المتخيلة إذن ـ المخترعة ـ قيمة ذات معنى «متحدة» ومفهومة أكثر من بعض الموجودات الحقيقية. فلوجود حور Nymphen وعروسات البحر Nixen معنى أكبر، وعلى كل حال أحسن وأهم من «سوق النساء

---

(1) في مقالي: «Is the Existence of Thuth dependent upon Man?» الذي سبقت الإشارة إليه، حاولت كما قلت، أن أوضح أن الحامل الأخير لأحكام الحقيقة يجب أن تكون تعاريف مثالية وكاملة، والتي لا يمكن أن تخلق من طرف العقل الإنساني، ويجب تمييزها عن التعاريف غير الكاملة والمخلوقة والمنتوجة، والتي يمكن للإنسان أن ينتجها.

(2) لا الاختلاف الراديكالي بين تعريف ووجود شيء ما، ولا الانحرافات الممكنة لمضمون تعريف ما لوجود شيء ما قد كانا في وعي هيغل في تأسيسه لبرهانه الأنطولوجي؛ كما سنرى ذلك فيما بعد.

Marktfrau»، الذي يوجد بالفعل. فوجود كورديليا Cordelia في ملحمة شكسبير «الملك العزيز» هو أثمن وأعز من وجود بعض الأميرات الحقيقيات. وعلى الرغم من كل الذي قيل سابقًا، فإن الحقيقة التالية تبقى قائمة: إن الطبيعة المُكْتَشَفَة والأفكار والتعاريف مخلوقة ـ مخترعة ـ ولا تطابق الأسس الوجودية المعطاة بطريقة محضة.

يمكن للاختلاف بين التعريف أو الفكرة والحقيقة ـ الواقع ـ أن يتناقض إذن مع الوجود الموضوعي القائم. وهنا لا نقصد الأفكار المخترعة كالتينطاورن Zentauren (فرس أسطوري برأس إنسان) أو الفولاند Woland (شخصية في رواية للكاتب الروسي الشهير بولغاغوف Bulgakow) «المُعلم ومارغاريتا Der MEISTER UND MARGERITA»، بل يتعلق الأمر هنا بالتعاريف «الخاطئة»، يعني تلك التي تستهدف وجودًا حقيقيًا من جهة، كتعريف القط والسبع والمثلث أو الأستاذ، لكنها في الوقت نفسه غير ملائمة، لأنها تحتوي على لحظات تختلف عن الوجود الحقيقي للكائن المعرف وتعكس الوجود.

بكلمة أخرى، على الرغم من حقها استهداف الوجود الفعلي الواقعي للكائن، فإن هذا الحق غير مستوفى على الإطلاق، أو إنه مستوفى بصورة جزئية، على اعتبار أن بعضها حاضر تعريفيًا بالفعل في لحظات الوجود المعني بالأمر ولها صلة بلحظات ملغاة في هذا الوجود.

لا يقتصر هذا النوع من الاختلاف بين التعريف والوجود الحقيقي للشيء على الحالة الإمبيريقية فقط، والذي تحدثنا عنه سابقًا، حيث يكون فيه الوجود الحقيقي والوجود الخيالي سيان. إن إمكان هذا الاختلاف بين التعريف والوجود الحقيقي للشيء يلاحظ بالخصوص في الأماكن التي يلاحظ فيها تناقض في لحظات الفهم لعناصر الوجود الموضوعي لوجود ضروري مسبق، أو عندما تكون فيه هذه «اللحظات المتناقضة في ذاتها» تعريفيًا متحدة مع «الوجود الخاطىء». هكذا إذن يمكن للمرء أن يتصور ـ يصور تعريف «دائرة مربعة» أو تعريف «مثلث مجموع أضلاعه تساوي 240 درجة»، حتى وإن كانت هذه التعاريف غير متصورة بصورة تطوعية ـ اختيارية، كما هو الشأن لتعريف «الحصان برأس إنسان» أو «الحصان بأجنحة Pegasus»، لكنها متناقضة ضروريًا مع الوجود الموضوعي للشيء المعني بالأمر. وقد يحصل أن تجمع بين لحظات مختلفة للوجود، تتعارض مع كل وجود موضوعي أو كل وجود ممكن؛ لأنها متناقضة في ذاتها[1] ولا يمكنها أن تضاف لا إلى الوجود الفعلي ولا إلى الوجود المتخيل عقليًا. والمثال على ذلك هو «الدائرة المربعة».

(1) ليس دائمًا لأسباب منطقية شكلية، لكن دائمًا بسبب انحرافها عن مضمون أشكال الوجود الضروري.

يسوقنا هذا التحليل المختصر إلى نتيجة مفادها أن لا التعاريف غير المطابقة ولا التعاريف الخاطئة بالضرورة، أي التعاريف المتناقضة مع نفسها، يمكنها أن تتطابق مع الواقع. من هنا فإن كل الاعتراضات على البرهان الأنسليمي التي تنطلق من التعاريف خاطئة بصورة مطلقة. فقد يتعلق الأمر في التعاريف التي ينطلق منها المرء بتعاريف خاطئة أو بتعاريف متناقضة. وفي هذا الإطار فإن كانط على حق عندما أكد بأن الانطلاق من تعريف الله لا يمكن أن يعلمنا الشيء الكثير عن الله[1]. وحتى وإن لم يكن الأمر هكذا، وحتى وإن كان تعريف ما يطابق الواقع، فلا يمكننا أبدًا معرفة هذا الواقع انطلاقًا من تعريفه فقط، لكن يجب علينا دائمًا، ولنقول مع كانط، «تجاوز التعريف»، أي الوصول إلى وجود الشيء في ذاته. وبهذه الطريقة يمكننا معرفة ما إذا كان التعريف يطابق شيئًا في الواقع أم لا.

على ضوء تحليلنا هذا للفرق والعلاقة اللذين يوجدان بين التعريف والوجود، وحتى وإن كان هذا التحليل مختصرًا جدًّا، فإن شيئًا على الأقل قد أصبح واضحًا وهو أن برهان أنسليم يحتوي على ذلك الخطأ المنطقي الذي ناقشناه في حالة ما إذا كان منطلقه اسمًا أو تعريفًا فقط.

حاول هيغل تشخيص التعريف والكائن بطريقة غير لائقة بتجاهله للمشاكل التي تطرقنا لها. وتجدر الإشارة إلى أن اعتراضات كانط، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، هي أكثر إقناعًا من إجابة هيغل على هذا الإشكال؛ كما أن لمساهمة ديتر هانريك

---

(1) لا يرى هيغل هكذا. لا يتعلق الأمر بالتأكيد ببساطة على أن «هذا التعريف (الله) مشابه للكائن» (محاضرات في فلسفة الدين. انظر **محاضرات حول براهين وجود الله**، ص176)، أو أن «التعريف وجود في ذاته، إنه هو في ذاته هذا». المرجع السابق نفسه ص 175.
لتأسيس برهان على وجود الله لا يعترف هيغل على أنه ليس هناك طريق ينطلق من تحليل تعريف ذاتي بسيط، عندما لا يكون هذا التعريف يستهدف وجودًا موضوعيًّا (ويعترف بهذا فقط عندما يتجاوز فهمنا كل Verhuepfung التعاريف الفكرية، وعندما يتجاوز أفعال فهم معاني التعاريف، وعندما يصل فهمنا إلى وجود الشيء في ذاته).
وباستثناء هذا فإن السؤال الذي يطرح هو هل يحاول هيغل تأسيس إله حلولي ـ حضوري، ليس له أي حضور حقيقي في وعي الإنسان. والاعتراضات نفسها حول النظر في عدم إمكان تأسيس البرهان الأنطولوجي على تعريف ذاتي تصح على أعمال Dietrich Henrich، الذي حاول إعادة تأسيس شكل هيغلي جديد للبرهان الأنطولوجي. انظر:
Henrich Dietrich, Die ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, «**Die Erneuerung der Ontologie durch Hegel**» S. 189-219.
وهذا غير واضح بما فيه الكفاية وفي دراسته:
Studien zur Metaphysik Hegels, Anslem von Cantebury und der Hegelsche Gottesbeweis
المرجع السابق نفسه، ص182 ـ 201.

Dieter Henrich أهميتها. ويتعلق الأمر في محاولته الخاصة الانطلاق من التعريف ـ من دون ضمانات أن المرء يمكنه أن يتعرف على وجود ما في هذا التعريف ـ وتشخيص هذا التعريف ككائن، أو تأكيد هويته مع هوية الكائن[1]. يقول هيغل إن الشيء الأساسي في محيط الدين الموحى به هو: «الاعتراف بأن الله يتمظهر في الروح ـ العقل اللانهائي، وهنالك يصبح متطابقًا مع نفسه. وهوية التعريف والوجود هو الشيء الثالث. (والهوية هنا هي في الحقيقة تعبير غير مضبوط، لأنها مبدأ الحياة في الله)».

ويضيف في عرضه حول أنسليم: «إن البرهان الأنطولوجي ينطلق من التعريف، وهذا التعريف سيصبح مأخوذًا كشيء ذاتي وسيحدد هكذا»[2].

بعد هذا يطرح فكرته الشخصية، والتي كان على الاعتراض الكانطي التغلب عليها: «إن التعريف، والذي ما هو إلا ذاتي ومغاير للكائن، هو عدم . . . فالفهم (العقل) يفرق بشكل صارم بين الكائن والتعريف، كل واحد مشابه ـ متحد مع نفسه، لكن وحسب المنظور المعتاد، فإن التعريف من دون كائن هو أحادي وغير حقيقي. والكائن الذي لا يتوفر على مفهوم هو كائن من دون مفهوم. وهذا التناقض، الذي ينقص في النهائي الفاني، لا يمكنه أن يوجد في اللانهائي، أي الله. فالتعريف يحتوي على الكائن ـ الوجود في ذاته، إنه هو نفسه كائن. وعندما نعتقد أننا قد فرقنا بين الكائن والمفهوم، فإن هذا يبقى فكرة شخصية فقط. فعندما يقول كانط بأن المرء لا يستطيع تمييز الواقع عن المفهوم، فإنه يفكر في المفهوم كفانٍ. والفناء يلغي نفسه بنفسه عندما يكون لازمًا علينا أن نفرق بين المفهوم والكائن. . . والمفهوم هو هذا النشاط الدائم/ الأزلي الذي يُمَكِّنُ من تشخيص الكائن مع نفسه. وبهذا فإن المفهوم هو ذاك النشاط الذي ينفي اختلافه/ ضده. . . وهذا المفهوم (يعني الله) هو متطابق مع الكائن. والعقل هو كذلك عاقل، لكنه يتوقف في حدود الهوية: المفهوم مفهوم والكائن كائن. وتبقى مثل هذه الجزئيات أكيدة له، وفي الحقيقة فإن هذه الفناءات لا تبقى مطابقة/ مشابهة لذاتها، كما توجد، لكنها فقط لحظات من مجموع»[3].

قد يتفق المرء مع هيغل على أن تعريفًا ذاتيًا خالصًا هو «عدم»، لكن لا يحق لهيغل أن يستعمل المعنى المزدوج لـ«العدم Nichtig»، ولا أن يؤكد على

---

(1) انظر في هذا الإطار:
Hegel, Vorlesungen ueber die Beweise vom Dasein Gottes, «Ausfuehrung des Ontologischen Beweises in den Vorlesungen ueber Religionsphilosophie vom Jahre 1831» S. 182.

(2) المرجع السابق نفسه، ص173.

(3) المرجع السابق نفسه، ص174 ـ 177.

أن هذا النوع من التعاريف الذاتية غير موجودة. على العكس من هذا فإن الخيال الإنساني، أو خيال الإنسان، مليء بها. ويمكن للمرء أن يسلم كذلك بكون تعاريف من هذا القبيل غير حقيقية، لكن لا يعني هذا أن اللاحقيقة لا توجد، كما أضمر ذلك هيغل دون أن يقدم براهين على ذلك. وعندما يتابع هيغل قائلًا: «فهذا التناقض الذي لا يوجد في اللانهائي، لا يمكن أن يوجد على الإطلاق في اللانهائي، الله. . .»، فإنه يفرض على المرء أن يتساءل من أين حصل هيغل على هذا التأكيد الذي يزعم فيه أنه وبغضّ النظر عن اللانهائي، فإنه لا يمكن لأي تعريف ذاتي خالص أن يوجد، وعلى أن تعاريفنا «تلغي كل جانبها الأحادي»؟ فجمل من قبيل «إن تعريف هذا النشاط أزلي، وإن الكائن مطابق لنفسه» أو الحديث عن «إلغاء الفروق» أو «الهوية بين التعريف والكائن» أو ملاحظته: «إن التعريف هو ذاك النشاط الذي يلغي اختلافه (الكائن)»، لا يمكن أن تلغي الهوة بين التعريف الذاتي، الذي لا يمكن البرهنة على أساسه الترانسندنتالي، وبين الشيء المعرف ذاته ووجوده. ولا تلغي حقيقة الفكر الكانطي القائل بأنه لا يمكن «تقشير» الكائن من التعريف، وبأن تحليلًا تعريفيًّا ـ مفاهيميًّا لا يمكن أن «يعلمنا أكثر» نظرًا للإمكانات الكبيرة الواقعية للشيء المعروف.

فيما يتعلق بملاحظة هيغل على كانط، والمتمثلة في كون كانط، حسب هيغل، لم يهتم في اعتراضه إلا بالتعاريف النهائية وبميراث الفهم، والتي ستصبح «ملغية» في ميدان اللانهائي وعلى مستوى العقل. فمثل هذه الملاحظات تذكر في الحقيقة بأعمال العنف[1]، التي تريد أن تصل إلى أهدافها بـ«القوة» أو عن طريق جُمَلٍ تَطمس الحقائق من قبيل تلك التي تدعي بأن التعاريف والأفكار المشكلة من الجزء الذاتي لفهم/إدراك الإنسان أو لعقل الإنسان ليس لها برهان أو لا يمكن أن تقدم البرهان بأن لهذه الأفكار أو لهذه التعاريف ما يطابقها في الواقع الحقيقي، وبأن الوعي يمكن أن يتعالى على نفسه والوصول إلى الوجود الذي ينطلق من التعريف كتعريف.

ما كان هيغل يستهدفه في آخر المطاف هو التأكيد بأن الأمر لا يتعلق بتعاريف خالصة، لكن بوجود موضوعي. وبأنه لا مكان في الوجود الإلهي الموضوعي للفكرة القائلة بأن فكرة الله ما هي إلا فكرة خاطئة، أحادية الجانب، وفكرة ذاتية خالصة. إذا اتفقنا مع هيغل فيما قاله، فإن هذا سيصبح الأطروحة الأساسية لكتابنا هذا. فلا

(1) إن نعت شيلر لهيغل بـ«نابليون الفلسفة» هو نعت صائب هنا.

يمكن أن نأخذ مأخذ الجد الأطروحة القائلة بأنه لا وجود لتعاريف ذاتية خالصة أو اختيارية في ميدان النهائي وبأنه يجب «تجاوز» الفرق بين التعريف والوجود، أو أيضًا بين التعريف والكائن. فتعريف اللانهائي نفسه يستدعي كل التعاريف الذاتية والمتناقضة الممكنة. وليتمعن المرء مثلًا في الخلط بين اللانهائي وبين الفكرة الجد المتأخرة للانهائي غير الواضحة في Apeiron، أو ليتمعن المرء كذلك في الفكرة المتناقضة للكائن اللانهائي غير العادي، الذي نجده عند بعض الفلاسفة القدماء، أو ليتمعن فكرة: «ما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» غير لانهائية، لكنها وعن طريق نفسها تكون زمانية ـ دهرية، كما أكد على ذلك هارتسهورنا Hartshorne، الذي يعتبر Witehead أحد أتباعه كما سنرى فيما بعد. فحقيقة كون موضوع التعريف هو اللانهائي لا يمكن أن تمنع من إمكان التفكير فيه ذاتيًّا بصفة محضة كشيء غير حقيقي أو رفضه كشيء متناقض في ذاته. وإذا كان الأمر هكذا، فإن البرهان الأنطولوجي قد يكون خاطئًا بصفة كلية وستصبح كل الاعتراضات ضده صائبة، وبالخصوص في حالة ما إذا كان أساسه هو فقط فكرة أو تعريف لا يعبر بحق عن الوجود الإلهي الموضوعي. في هذا الإطار فقد أشار لوك بطريقة أصيلة في «Essay» قبل كانط بكثير إلى رفضه للبرهان الأنطولوجي لأنه يقدم فكرة الله بطريقة متناقضة. ويلاحظ لوك بأن للناس أفكارًا عن المطلق وبأن ملحدي العالم أنفسهم يعتقدون في وجود ضروري أزلي[1].

قد يكون كانط على حق في اعتراضه لو أنه لم يكن قد انطلق من تعريف ذاتي محض ومتناقض عوض الانطلاق من وجود الله كما فعل البرهان الأنطولوجي. وقد حاولنا أن نبرهن على ذلك من خلال كل الأمثلة التي قدمناها وسنوضح ذلك أكثر فيما يلي.

2، 2، 2. يفضل أنسليم بوضوح الانطلاق في برهانه من الوجود الموضوعي لله من وجود الله (الطبيعة) وليس من تعريف أو من فكرة قد تكون ذاتية فقط

يُظهر الدفاع عن البرهان الأنطولوجي عند أنسليم بوضوح سعيه لتأكيد ما نراه

---

(1) انظر جون لوك John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, P. 621-622. Descartes' Proof of a God from the Idea of Necessary Existence Examined. انظر كذلك التعاريف النقدية في هذا الإطار لـ Roglio Rovira, «**Locke ante al argumento ontologico**» P. 55. ويظهر روبيرا بكل براعة أن جذور اعتراض لوك تتأسس هكذا: 1. تتأسس على تجريبيته، 2. على مفاهيميته/ جمليته، والتي تنفي الموجودات الضرورية العامة، وعلى تشخيص ميتافيزيقي لكل كائن ضروري وأزلي مع الله. وكما سنرى فإن كل دفاع عن البرهان الأنطولوجي يتطلب دحض شروط لوك هذه، والبرهنة على خطئها.

شرطًا ضروريًا لكل دفاع عن هذا البرهان: يعني الانطلاق من الوجود الموضوعي لله وليس فقط من اسم أو تعريف له[1].

إن الانطلاق ببساطة من «اسم» «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» قد يكون مليئًا بالأخطاء. وعندما يكون الله هو نقطة الانطلاق سيكون هذا البرهان صالحًا.

يُؤَكِدُ الكثير من الأماكن في برهان أنسليم بأنه انطلق من الوجود الإلهي وليس من اسم الله بمعنى تعريف ذاتي لله. فـ«وجود الله» و«طبيعة الله» و«ما هو الله» قد أصبح عنده نقطة البداية التي يجب شرحها. من هذا المنطلق فإننا سنصرف النظر عن صلاحية أو إمكان صلاحية نقطة البداية هذه، وسنهتم بتحليلها كفكرة ضرورية للبرهان الأنطولوجي وكفكرة معترف بها من طرف أنسليم الكنطربوري.

يقول أنسليم في بداية كتابته للمحاولة الأولى لبناء برهانه في Proslogion: «إننا نعتقد بـ(أنك) يا إلهي شيء أكبر مما يمكن التفكير فيه»[2]. ومباشرة بعد هذا يسأل: «هل لا توجد هناك طبيعة أو وجود لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؟»[3]. ويتضح هذا أكثر عندما يكتب أنسليم في الجزء الثالث من Proslogion: «إنه أكبر مما يمكن التفكير فيه» حقيقي إلى درجة أنه لا يمكن التفكير فيه كغير موجود»[4].

يوضح أنسليم هذه النقطة أكثر عندما يؤكد في أماكن كثيرة بأن التعاريف لا

---

(1) انظر: Paul Henri Desmond, **The Logic of Saint Anselm**, P. 142.
حيث يصل إلى الوضعية نفسها:
The Fool either has been or is being forced to admit the existence of X
(يستعمل المؤلف X عوض Id quo maius nihil cogitari possit كتلخيص لهذه العبارة).
because it is impossible for him to think X not to be, and so we have the proof alleged to taht which passes 'from thought to being 'or 'from the ideal to the real'. But in the first place, the comment on the apparent absurdity produced in chapter 2 by the assertion of the non-existence of X was not... 'Hoc cogitari non potest' ('This cannot be thougt'); on the contary,... it was 'This cannot be'... Immediately the sense of the 'sic vere' in this passage underlines the intention...: they are not a mere literary emphasis; rather they stress that the existence of X, wich has just been proved, is of such irresistible ontological truth that X may be characterized as something whose non-existence is unthinkable.

(2) «te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit», Anselm, Proslogion, Opera Omnia (Schmitt), Kap. 2, 4-5.. (ترجمة المؤلف لهذا النص وللنصوص اللاحقة من اللاتينية).

(3) المرجع نفسه، 2، ص 101، 5 ـ 6.

(4) quöd (aliquid quo maius cogitari non valet) utique sic vera est ut nec cogitari possit non esse» المرجع السابق نفسه 3، ص 103، 6.

تؤسس ضرورة الكائن، وإلا سيصبح كل تعريف شيء موجود (أو أجمل جزيرة) يتضمن الوجود وسيصبح جواب أنسليم على جاولينوس باطلًا. أكثر من هذا، فإن أنسليم يؤكد بأن ما يؤسس الوجود الإلهي الضروري هو ليس تعريف أو «اسم» الله، لكن الوجود الإلهي الفريد؛ الذي يمكن التعرف عليه من خلال العقل/ الفهم (حتى وإن كان غير كافٍ). ويمكن التفكير في الوجود الإلهي بالمقارنة مع كل وجود آخر، وهو فقط[1] أساس هذا الوجود الضروري. كيف كان الأمر سينتهي لو أن أنسليم كان قد أكد بأن تعريفًا ذاتيًا لكائن موجود كاف لتأسيس معرفة هذا الكائن؟ وباعتبار الوجود الإلهي هو الوجود الفريد من نوعه وباعتبار أنه لا يمكن أبدًا أن يكون تعريفًا ذاتيًّا فقط، فإن إشارة جاولينوس إلى الجزيرة الكاملة هي باطلة. ويؤكد هذا على أن جالينوس لم يفهم قط معنى البرهان الأنسليمي. وللبرهنة على ذلك نورد النص التالي: «وحتى وإن كان هناك شيء خارج عنك، فإنه من الممكن أن يفكر فيه كغير موجود. أنت الوحيد من بين الأشياء كلها الذي له وجود حقيقي. وكيفما كان الحال فإنه (ذاك الشيء الآخر) لا يمتلك الوجود إلا أقل منك وأقل حقًّا منك»[2].

أكد هنا وفي أماكن أخرى متعددة بصفة قاطعة بأن كل الموجودات الأخرى يمكن أن يُفكر فيها كغير موجودة باستثناء الله. فالوجود الإلهي هو الوجود الوحيد الحقيقي، لأنه لا يمكن فهم وجوده من دون أن يُفهم في الوقت نفسه كيانه. وكل موجود آخر هو «أقل» حقيقة، لأنه لا يحدد كموجود من طرف وجوده، ولأن وجوده، وعلى العكس من الوجود الإلهي الضروري، هو وجود عرضي و«فانٍ».

لقد اهتمّت إديث شطاين Edith Stein بالعلاقات المختلفة بين الكائن والجوهر Esse وEssentia بشكل عميق في كتابها «الوجود الأزلي والوجود الفاني»، موضحة فيه أحد الأسس الفلسفية للبرهان الأنطولوجي، حتى وإن كانت هي نفسها تنفي هذا[3].

على ضوء كل هذا، يمكننا أن نؤول نص أنسليم بهذه الطريقة: لقد أصبح

---

(1) انظر النص اللاحق والملاحظة اللاحقة.

(2) ترجمة المؤلف للجزء 3، ص 103، 6 ـ 9:
«Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse, Solus igitur verissime omnium, et ideo maximum omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idciro minus habet esse».

(3) انظر Edith Stein, Endliches und Ewiges Sein. Augusta Spiegelman-goocchs Dissertation ueber Edith Stein Philosophie der Zuordnung von Wesen und Existens.. انظر كذلك: J. Seifert, «**Essence and Existence**», Kap. 1,4,5,. وكـــذا Roglio Rovira, **La fuge del no ser**, P. 134.

واضحًا لماذا يمتلك الله وحده الوجود بالفعل في مقابل الموجودات الأخرى وبالخصوص بسبب ما سمته شطاين «التنظيم الميتافيزيقي بين الكائن والوجود» («كل كائن هو كائن ما»).

لعل المصدر الذي يعتمد عليه أنسليم في برهانه الجديد هذا، الذي ينطلق من الوجود الموضوعي لله وليس فقط من تعريف ذاتي، هو ذاك النص المشهور حول الفرق بين نوعين من الفهم: الفهم الفاهم لذاته والفهم الفاهم للشيء في ذاته. وقد كان هذا التمييز كإجابة لرفض الكثيرين لله، كما هو الشأن بالنسبة للإلحاد، حتى وإن كان عدم وجود الله بالنسبة لأنسليم أمر لا يمكن التفكير فيه. والملحد، ذاك الذي يقول في داخله «لا يوجد هناك إله» يفكر إذن في عدم وجود الله. وتفكير من هذا القبيل أي «الحديث مع النفس» يعني في مصطلحات المزامير ومصطلحات أوغسطين: «كيف لم يستطع إذن التفكير فيما يتكلم في قلبه، فالكلام في القلب يشابه إذن التفكير؟ وإذا كان هذا صحيحًا، وهو كذلك لأنه يفكر حقيقة ما يقوله في قلبه كما لو أنه لا يتكلم في القلب، لأنه لا يمكن أن يفكر بأنه لا يمكن التفكير في شيء ما عندما يتم التفكير في الكلمة التي تعنيه. بطريقة أخرى عندما يَفهم الشيء نفسه في ذاته. بهذه الطريقة يمكن التفكير بأن الله لا يوجد. بهذا الصدق المتناقض وليس بتفاهة. فلا أحد إذن يفهم معنى الله ويفكر بأنه لا يوجد، حتى وإن كان يتكلم بهذه الكلمة في القلب، إما من دون معنى أو بمعنى غريب. فالله هو أكبر مما يمكن التفكير فيه إذن. ومن يفهم هذا يفهم كذلك أن هذا في حد ذاته موجود (كثيرًا)، وبأنه لا يمكن أبدًا أن لا يوجد. ومن يفهم بأن الله موجود بهذه الطريقة، لا يمكن أن يفكر بأنه لا يوجد[1].

في هذا النص غير العادي والكثيف في الوقت نفسه يفرق أنسليم بين نوعين من التفكير. الأول يهم وجود الشيء، والآخر يهم التفكير. ويعبر أنسليم عن التفكير

---

(1) ... quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit decere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde qui cogitare non potuit: non uno tamen tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vere minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.
Proslogion, 4, ebd., P. 103, 14-21; P 104, 1-4.

الأول بقوله إنه: «لم يفكر إلا في الكلمة التي تعنيها هذه الكلمة». وهنا فإن الكلمة كما هي ليست موضوع الفكر إطلاقًا، لكنها فقط معناه، أي ماذا تعنيه. وبما أن أنسليم ينسب إلى معنى الكلمة كل هذا، فإن المرء يمكنه أن يفكر في هذا النوع الأول من وجود الشيء هكذا: فيه ستصبح «الكلمة مفكّر فيها فقط، ما دامت تعني الشيء»، أو فيها سيصبح معنى الكلمة ومعنى الشيء، كما هي وكما فكر فيها، أي مُفكر فيها. ويمكن للمرء أن يفهم هذا النوع من الفهم كفهم وتفكير لمعنى تعريف الشيء (الوجود) «في آخر المطاف من خلال ما تعنيه معاني الكلمة وتعاريفها». ويؤكد هذا التأويل، على اعتبار أن أنسليم يقول في إطار هذا الفهم بأنه ليس فهمًا حقيقيًا، لأنه يقود إلى: «التكلم بهذه الكلمات في القلب سواء أكان ذلك بمعان غريبة أو من دونها». وما يعنيه بالمعنى «الغريب» هو معنى التعريف الذي «يوجد خارج الوجود ذاته»، أو ذاك الذي يختلف عن الوجود ويعني ضده. يتعلق الأمر في الحالة الأولى بفعل المعرفة فقط، ففيه يُفهم المعنى التعريفي كما هو دون أن يكون فهم الشيء الذي يوجد خارجه مفروضًا. ولا يتعلق الأمر في الحالة الثانية بمعنى لا يكون مختلفًا عن وجود الشيء في ذاته فقط، ويتطابق هذا مع كل تعريف يستهدف معنى كائن موجود، بل بالمعنى الذي يكون «غريبًا» عن هذا الوجود، يعني في اللحظة التي تختلف فيها وحدة التعريف مع الوجود المقصود. ويسمح أنسليم في النص السابق من الجزء الرابع من Proslogion بإمكان نطق كلمة الله دون معنى على الإطلاق. فأول تفكير في كلمة ما يكون إذن فهمًا، أو تفكيرًا من الكلمات والتأكيدات، التي إما أنها ليس لها معنى محدد أو أن ليس لها أي معنى على الإطلاق. بعبارة أخرى إما أن معناها يكون ببساطة مخالفًا لوجود الشيء أو أنه يكون متناقضًا مع الوجود. ويكون هذا المعنى هو المعنى المُفكر فيه. أكيد أنه بالإمكان تأويل هذا النوع الأول من تفكير أنسليم بصواب عندما نقول بأن الأمر يتعلق فيه بفهم لمعنى الكلمات فقط، يعني أن الأمر يتعلق فيه بمعنى شيء ما لا يمكن أن نفهم فيه الوجود الحقيقي للشيء، للكائن، الذي يعنيه.

هنا يميز أنسليم نوعًا آخر من الفهم يكون فيه «معنى الشيء في ذاته»، يعني يكون فيه فهم وجود الشيء ممكنًا. في النص السابق يستعمل أنسليم الكلمة اللاتينية intelligere (الفهم) في آخر المطاف في علاقته بالنوع الثاني من الفهم، لأن كِلَاهُمَا يمكن في الحقيقة أن يكونا كفهم وكتعريف لشيء ما. وهذا الفهم يستحضر فهم معنى الشيء في ذاته، بمعنى عندما لا يكون الفهم مقتصرًا على التعريف أو على معنى الكلمة فقط، لكن يكون يعني كذلك فهم وجود الشيء «المعنى الذاتي لماهية الشيء» كما عبّر عن ذلك أنسليم. ويسمي أنسليم هذا النوع الثاني من فهم الشيء بـ«الفهم الجيد» أو

الفهم الأكثر وضوحًا «فهم بأن الشيء في ذاته يكون هكذا». وبما أن أنسليم يطبق هذا النوع الثاني للفهم على فهم الوجود الإلهي، فإنه يؤكد بأن الله لا يمكن التفكير فيه كغير موجود في هذا النوع الثاني من التفكير. إذن لا يمكن أن يفهم كغير موجود. وبهذا «فإن كل من يفهم ما هو الله»، لا يمكنه أن يفكر بأنه لا يوجد، وذاك الذي يفهم بحق كما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، يفهم بأن «الله هو هكذا» (يعني أن الله من نوع الموجودات الموضوعية) و«بأنه لا يمكن أبدًا أن يكون في الفكر». إن «استحالة التفكير» هذه لا تهم إذن إلا هذا النوع الثاني من الفهم الحقيقي للوجود ولا تهم فهم تعريف اسم «الله»، الذي يبقى خارجًا عن هذا الشيء. أما في المقام الثاني فإن عدم إمكان التفكير بأن الله لا يوجد، مؤسس في الوجود الإلهي الميتافيزيقي الموضوعي لله. وبما أن الله لا يمكن أن لا يكون موجودًا في وجوده الموضوعي، فإنه لا يمكن التفكير بـ «أنه لا يوجد»[1]. فالضرورة الأنطولوجية والميتافيزيقية للوجود الإلهي ليست مؤكدة من طرف تفكير سيكولوجي ضروري، لكن على العكس من ذلك: لا يمكننا أن نفكر في عدم وجود الله بسبب الوجود الضروري والموضوعي لوجود الشيء في ذاته. فالوجود الضروري لله، المؤسس في وجود غير المُبْتَدَع، لا يتقدم على عدم إمكان التفكير في عدم وجوده فقط، لكن وأيضًا على إمكان إدراكه. ويعتبر هذا الإدراك السبب في عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله من طرف الملحدين. وينتج قانون للتفكير السليم، عندما يضيء الوجود الضروري لله العقل ويسمح له بفهم «وجود الشيء في ذاته». ومفاد التفكير السليم هو كونه عندما يتعرف على الضرورة، فإنه لا يستطيع أبدًا أن ينفيها أو يستبعدها. وسنرجع إلى ديكارت الذي يعبّر بطريقة أوضح عن وجهة النظر نفسها فيما بعد.

3،2،2. الوجود الضروري الموضوعي كأساس لبرهان أنسليم: خط الموازاة بين دفاع أنسليم عن البرهان الأنطولوجي وأفكار هيغل حول المنطق غير السيكولوجي الذي أسسه

هناك تشابه كبير بين تفكير أنسليم في Prolegomena وتفكير هوسرل في أبحاث منطقية، حيث يرفض كل معنى سيكولوجي للقوانين المنطقية المشار إليها سابقًا[2]. فكما يبرهن هوسرل بأنه ليس هناك أي تفكير ضروري يمكن ألا يتفق على عدم صلاحية حُكْمَيْن متناقضين، فإن أنسليم يلاحظ بأنه ليس هناك أي تفكير

---

(1) دون أن يسيء إلى وضعه المثالي العام، فما لا يسمح به هيغل هو اعتبار كيان ووجود الشيء كمعطى الوعي الإنساني، وكمشروط، وكمعروف. وحول معرفة وجود ما باستقلال عن الفهم.

(2) انظر هيغل، **بحوث منطقية** في مقدمة هذا الكتاب، وخاصة في الجزء 5 ـ 7.

غير مستحيل يمكن أن يقبل رفض الملحدين لوجود الله. وتمامًا كهوسرل، الذي حاول البرهنة على الوجود الضروري الموضوعي القح للأحكام المتناقضة، التي لها معنى آخر غير المعنى الفكري السيكولوجي حيث «إن هناك استحالة غير مشروعة»، ومحاولة برهنته بأنه يمكن لحُكْمَيْن متناقضين أن يكونا صحيحين معًا»؛ فإن أنسليم يؤكد على الوجود المستحيل الموضوعي والمشروع وبأنه كان بالإمكان ألا يوجد. ويرسي أنسليم كذلك هذه الضرورة في قلب «الشيء ذاته». فكما أظهر هوسرل بأنه عندما يعترف بحقيقة الأسس المنطقية السابقة كمعيار للتفكير الصحيح، وبأن ضرورة هذا الفكر المفهوم لا يمكن لها كذلك أن تنفي هذه الأسس المنطقية؛ فإن أنسليم يحاول أن يوضح بأنه إذا ما تم مرة التعرف على الحقيقة الأنطولوجية وعلى الضرورة الأنطولوجية لله، فلا يمكن «أبدًا أن تُنْفَيَا في الفكر»، إذا افترضنا بأنها توجد في العقل أو الفهم.

لا بدّ للمرء أن يعترف، على ضوء هذا التحليل النقدي، بأنه لم يكن في نية أنسليم بأي حال من الأحوال تأسيس الوجود الضروري لله انطلاقًا من تفكير ضروري ذاتي لتعريف ذاتي. على العكس من هذا، فإنه يرى في الوجود الضروري الموضوعي للطبيعة الإلهية سبب عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله. فضرورة الكائن والوجود المعطيان لنا، واللذان لا يمكننا أن نصل إليهما إلا عن طريق التفكير و«استنتاجهما»، هما سبب «استحالة التفكير هذه». ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك هكذا: إن الحقيقة الأنطولوجية الداخلية للوجود الإلهي تمنع احتمال عدم وجود الله، وفهم/إدراك هذه الضرورة في ذاتها تجعل من هذا الوجود المعترف به/ المدرك مستحيلًا: «(إنه) إذن حقيقي جدًّا إلى درجة أنه لا يمكن أن لا يكون غير موجود في الفكر».

هنا يتضح معنى لا بدّ منه لتأسيس نظرية المعرفة الواقعية كشرط لإمكان قيام كل معرفة موضوعية، وخاصة كشرط لكل برهان على وجود الله. فعندما لا يستطيع الإدراك الإنساني بطريقة عقلية مقصودة السلوك اتجاه الحقيقة وعندما لا يستطيع إدراك هذه الأخيرة في خصائصها الذاتية، هذه الخصائص التي تؤكد بأن الكائن الموجود هو مستقل عن كل ما يتوفر عليه تفكيرنا، فإن كل البراهين على وجود الله وكل ميتافيزيقا ستصبح غير ممكنة. وبهذا فإن الأمر سوف يتعلق في «الميتافيزيقا» بالنفي الذاتي لموضوع الفكر فقط، أو بالتحليل اللغوي فقط، أو في آخر المطاف بتحليل المُفكر فيه؛ وليس بالميتافيزيقا كعلم للكائن الموجود كما هو وكبرهان على وجود إله ما، والذي يعتبر متعاليًا في ذاته بطريقة راديكالية

بالمقارنة مع الإنسان، وحَيّ في ذاته، يمكن للإنسان إدراكه عندما يقوم بإعلاء (من التعالي) أفعاله ليدرك الكائن/الوجود في ذاته كما هو موجود[1].

كما قام ديكارت بذلك في كتاباته المتأخرة، فإن أنسليم قال بأن الاستحالة التعريفية، السيكولوجية والإبيستمولوجية، لعدم إمكان التفكير في عدم وجود الله بعيدة كل البعد عن نقطة البداية التي تكون برهانه، وبأنه من المستحيل الدفاع عن هذا البرهان على أساس تحليلي ـ تعريفي أو على أساس الضرورة السيكولوجية. والخبل لا يعني بالنسبة لأنسليم أنه يخالف أي تفكير ضروري واضح، ولا يعني كذلك أنه يمكن أن يوصل عن طريق تحليل مفاهيمي طوطولوجي إلى أي يقين. لهذا فقد قال أنسليم بأن التحليل المفاهيمي أو السيكولوجي المحض لا يمكن أن يستنتج عدم وجود الله. والمنطلق الحقيقي للبرهان الأنطولوجي هو الوجود الموضوعي للكائن الإلهي فقط، الذي يؤسس الأساس الوحيد والموضوعي لاستحالة تفكير أي أحد استطاع أن يصل إلى إقرار إدراك الوجود الضروري بتفكير آخر مخالف لما يقدمه له هذا الوجود. وإلقاء الضوء على الضرورة الموضوعية وغير المخلوقة للوجود الإلهي، الذي يسمح للإنسان الوصول إليه على الرغم من عدم كماله، ينطلق، كما يلاحظ ذلك أنسليم، من إقرار ضرورة الكائن وما يؤسس فيها، أو عليها، من استحالة عدم وجود الله؛ ليصل إلى استحالة الحقيقة في وضوح نوع خاص من التفكير بطريقة أخرى، أو التفكير في عدم وجود الله. وتشابه هذه الأطروحة إلى حدّ كبير الكثير من نصوص هوسرل سواء في Prolegomena أو في بحوث منطقية: «وذاك الذي يَفهم هذا عن حق (أي أكبر مما يمكن التفكير فيه)، يَفهم بالتأكيد كذلك بأن هذا الكائن في ذاته يوجد بطريقة من الطرق، وبأنه لا يمكن أن لا يكون في التفكير كذلك (يعني أنه لا يمكن أن يُفكر فيه كغير موجود)»[2].

يؤكد أنسليم إلى هذا الحد بكل وضوح بأن الوجود الضروري للشيء هو أساس الإدراك الصحيح المُفكَر فيما يتعلق بالشيء في ذاته، والذي يعتبر ضروريًّا للتفكير (الفهم). وهذا الأخير ليس تفكيرًا ضروريًّا محضًا وليس عدم قدرة ذاتية للتفكير بطريقة أخرى كذلك، بل إنه «فهم لضرورة الوجود» الذي يعتبر خاصية وجود الشيء في ذاته.

---

(1) انظر المصادر التي سبقت الإشارة إليها في هذا الصدد.

(2) ترجمة المؤلف لجزء من هذا النص من Proslogion، الجزء الرابع.

نرى إذن بأن الحق مع أنسليم بتأكيده عدم الانطلاق في برهانه من معنى الألفاظ فقط أو من التعاريف أو الأفكار، لكن من الوجود الإلهي الموضوعي والضروري. وإذا كان هذا هو منطلقه، فإن برهانه لا يمكن أن يُدحض من طرف براهين المجموعة الأولى. ويمكن البرهنة على أكبر تقدير بأن أطروحة أنسليم القائلة بأنها تنطلق من الوجود الإلهي نفسه خاطئة، أو لا يمكن أن تكون على الأقل قوية فلسفيًّا، ولا يحق لها لسبب من الأسباب الانطلاق من الوجود الإلهي الضروري نفسه. وبهذا نكون قد وصلنا إلى حقل اعتراضات جديدة، تتعلق بالأساس الثاني الرئيس للبرهان الأنسليمي. وعندما تبرهن هذه الاعتراضات، التي تجادل في إمكان إدراك الوجود الإلهي عن طريق الفهم الإنساني، بأنها صائبة/ دامغة، يمكن استنتاج كون أنسليم قد انطلق بالفعل من تعريف ذاتي أُخذ خطأً كوجود موضوعي.

الواقع أن أنسليم لم ينطلق في الحقيقة من وجود موضوعي إلا وهميًّا. لقد انطلق من تعريف ذاتي فقط. وبالتعريج على مجموعة ثانية من الاعتراضات الإبيستمولوجية، والتي سوف نتطرق لها فيما بعد، يمكن للمرء أن يستنتج بأنه من المستحيل فلسفيًّا التيقن من وجود الله بالانطلاق من الله، وبأن أنسليم قام بقفزة غير مشروعة من مستوى التعريف أو الفكرة إلى المستوى الأنطولوجي.

هنا يمكن للمرء أن يعترض ويعبّر عن اعتراض الحلقة المفرغة بطريقة جديدة: إن التمييز بين الانطلاق من التعريف الذاتي والانطلاق من الوجود الموضوعي لا يمكن أن يُطبق في البرهان الأنطولوجي. فكيف يمكننا إذن أن ندرك بأن تعريف «الحصان الطائر Pegasus» لا يعبّر عن وجود موضوعي إذا لم يكن بوسعنا أن نلتقي ببيجاسوس الموجود بالفعل؟ وكيف يمكننا أن ندرك بأن «الحصان» يعني وجودًا موضوعيًّا إذا لم نلاحظ الحصان الموجود واقعيًّا؟ يفترض أنسليم إذن وجود الله مسبقًا عندما ينطلق من الوجود الإلهي الموضوعي. و«الوجود الموضوعي» لا يعني أكثر من «وجود شيء موجود». إنه يؤكد من خلال الحلقة المفرغة بأن ذاك الذي يتوفر على وجود واقعي هو الوحيد الذي يعرف ما إذا كان هذا الوجود موضوعيًّا أم لا. ليس للتمييز المشار إليه أعلاه بين التعريف والوجود أية أهمية لكي يحرر المرء البرهان الأنطولوجي من اتهام احتوائه على الخطأ المنطقي الحلقة المفرغة.وللتغلب على هذه الاعتراضات سنقوم بفحص نسقي للفرق بين مختلف الموجودات ومختلف أشكال المعرفة الوجودية التي تطابقها. وبهذه الطريقة يكون بالإمكان أن نفهم بأنه يمكن للمرء الانطلاق من الوجود الموضوعي لشيء ما ليَعرف هذا الشيء من دون افتراض وجوده مسبقًا.

4.2.2. إن الانطلاق من الوجود الموضوعي لكائن ما (الله) لا يفترض مسبقًا وضروريًا وجود هذا الكائن ولا يقودنا بالضرورة إلى الحلقة المفرغة في برهان أنسليم

طريقتان مختلفتان تمامًا لمعرفة وجود ما

لنتذكر الاعتراض ضد البرهان الأنطولوجي القائل بأن الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي غير كاف للبرهنة بأنه لم ينطلق بالفعل من فكرة ذاتية أو من تعريف اعتباطي لله. يتضح إذن بأنه سقط على الأقل في خطأ منطقي ألا وهو الحلقة المفرغة. كيف كان بإمكان أنسليم الكنطربوري أن يعرف بأنه ينطلق من الوجود الموضوعي لله دون أن يسلم مسبقًا بأن الله يوجد بالفعل؟ إن موضوعية معرفة وجودية ما لا يمكن أن تتأسس إلا إذا أكد المرء بأن الوجود المعني بالأمر يمكن أن يتحقق بالفعل. ولكي يدرك المرء الوجود الموضوعي لكلب ما ووجوده الوهمي يجب عليه أن يؤكد بأن وجود من هذا القبيل موجود بالفعل. والشيء نفسه ينطبق على الوجود الإلهي. لذلك لم يكن من الممكن تجاوز خطأ الحلقة المفرغة. ويمكننا أن نتذكر كذلك ملاحظة برينطانو المتعلقة بالتعريف الواقعي والتعريف الجملي، وكذا أطروحته القائلة بأن التعريف الواقعي هو دائمًا تعريف لما يوجد. إذن يجب على المرء لكي يعرف بأن أنسليم ينطلق من تعريف موضوعي، أي من وجود موضوعي لله، أن يعرف بأن الله يوجد بالفعل.

لكي نفهم البرهان الأنسليمي على وجود الله، أو لكي نفهم على الأقل نيته في هذا الإطار، يجب أن نفرق في الجواب عن هذا الاعتراض بين طريقتين مختلفتين لكيفية معرفتنا لوجود ما. وإذا لم تكن أية طريقة من هاتين الطريقتين تفترض ضروريًا ومسبقًا المعرفة الحقيقية لكائن ما، التي يتوفر عليها هذا الكائن، فإن كل صلاحية هذه الطريقة للمعرفة الوجودية تكون تابعة إلى معرفة الوجود الواقعي. وستفرض فلسفيًا الاعتراض السابق، لكن الاعتراضات الأخرى لا يمكنها ذلك كما سنوضح ذلك لاحقًا. وفي هذه النقطة المهمة من البرهان الأنطولوجي بالذات يمكن ملاحظة أهمية محاولة الفينومينولوجية الواقعية إعادة تأسيس البرهان الأنطولوجي من جديد.

يمكن تصور الطراز الأول للمعرفة الوجودية من خلال مثال معرفة طبيعة حصان ما أو كل الحيوانات الثديية عامة. أو كذلك عن طريق معرفة هامليت لشكسبير أو من خاصية نابليون أو ألكسندر الأكبر. وفي كل هذه الأمثلة فإن التجربة تقدم كل هذه الكائنات بالفعل أو تتخيلها، سواء أكانت هذه الكائنات حيوانات، شخصيات درامية ما أو شخصيات تاريخية، كنقطة بداية للمعرفة الوجودية الموضوعية والحقيقية.

من الممكن الحلم بالجياد أو بشخصيات تاريخية أو كذلك بـ«الجياد الطائرة» فقط، أو رسمها في الخيال. يمكن إذن تخيل معرفة لا توجد أو تخيل أشياء لا توجد. لا تأخذ هذه المعرفة المتخيلة محل الجد من طرف العلم أو من طرف المعرفة التاريخية أو المعرفة التي يتطلبها عالم الآداب. ولا أحد يمكن أن يأخذ محل الجد عالم حياة أو جيولوجي أو مؤرخ يريد أن يؤكد أشياء عن طريق الخيال الخالص عن كائنات ما من دون تقديم معلومات عن الوجود الفعلي لهذه الكائنات، سواء أكانت حيوانات أو شخصيات تاريخية أو درامية. ولنضرب مثلًا: ما الذي ينتمي في الحقيقة إلى وجود سبع ما، وما الذي لا ينتمي إلى هذا الوجود؟ لا يمكن التقرير في هذا الأمر إلا بالرجوع إلى التجربة التي تبين بأن هناك أمثلة كثيرة للسباع. ومن دون ملاحظة السبع الذي يوجد، لا يمكن أبدًا التقرير أو التأكيد بأن الذي يتوفر على لبذة وعلى إمكانية الزئير وعلى وزن معين وعلى كل خاصيات الحيوانات المفترسة، وخاصة فيما يتعلق بالسباع، ومجموع أنواع السباع (أكانت مؤنثة أو مذكرة)، هو بالفعل سبع. وبالطريقة نفسها لا يمكن للفهم الخالص دون تصور للوجود الفعلي أن يكفي للمؤرخ أو للناقد الأدبي أن يقوم ببحث عن هذه الشخصية التاريخية أو عن هذا العمل الأدبي، سواء تعلق الأمر بمضمونها أو «بخصائصها» الخارجية. فالبحث المحض في الوجود يعني في الوجود الواقعي في نوع من مراحل المعرفة الوجودية المجردة، كما لاحظ ذلك هوسرل أو لم يلاحظه على الإطلاق، هي في هذه الحالات غير ممكنة، أو إنها لا تقود إلى معرفة وجودية رزينة[1].

يرجع سبب هذا إلى نوع من العرضية أو الصدفوية لهذا الوجود ذاته من جهة، ومن جهة أخرى إلى الإحاطة بأسس هذا الوجود في العالم الحقيقي. فعندما نتحدث عن «صدفوية» و«عرضية» هذا الوجود، فإن الأمر لا يتعلق بالضرورة بعرضيته أو عدم ضرورة وجوده، بل بوجود عرضي، يعني بعرضية وجود الوجود. فمسؤولية الاختراع، وبطريقة ما، وعلى الرغم من هذا الوجود العامر، وبالمعنى الغني الكامل لهذه «الخاصية» المكتشفة مسبقًا لهذا الوجود، هي سبب هذه المعرفة الضعيفة لهذا الوجود. وهنا يمكننا أن ندين بالشكر إلى الاتحاد الخيالي لهذه اللحظة الوجودية عن طريق وجودها الفعلي بكون هذا الوجود هو الوجود الوحيد الممكن، يعني «هذا الوجود هذا» الذي يمكنه أن يستمر ويصبح. فمن دون إرادة أو دون أن يكون هناك تأسيس قوي في الواقع الفعلي، فإن عرضية الوجود لا يمكن أن تتشكل هكذا، أو أنها تبقى غير مُحَددة

---

(1) انظر في هذا الإطار. J. Seifert, **Back to Things in Themselves**.

في ذاتها ومغايرة لإمكانات الوجود وتشكيلات لحظات الوجود[1]. هناك معرفة وجودية ثانية مغايرة في نوعها ولا يمكن فيها بأية طريقة من الطرق افتراض أن الاستنتاجات الواقعية هي معرفة وجودية. وفي مثل هذه الحالة يمكن الاكتفاء بحالة واقعية أو افتراضية واحدة لفهم على سبيل المثال وجود دائرة ما أو مثلث ما، أو كذلك الحرية، المعرفة، الوعد، السببية، الجوهر، الروح، الشخص إلخ. يكفي إذن افتراض أو تخيل حالات تمثلية لهذا الوجود لإدراك الوجود الحقيقي وقوانينه. وهذا النوع من الوجود هو وجود موضوعي وغير متخيل من طرف فهمنا وغير محشو بطريقة غير شرعية بتشكيلات وجودية ليُفهم كوجود. يمكن فهم هذا النوع من الوجود إذن في معناه الداخلي كوجود. وبهذا المعنى الوجودي وفي هذا الكائن الموجود الخالص لهذا النوع من الوجود الضروري تكمن حقيقة كونه وجودًا مستقلًّا عن الذاتية الإنسانية ويمتلك موضوعية وجودية. وعلى الرغم من أنه قد لا توجد حالة واحدة فعلية لمثل هذا الوجود، فإن كل حالة جزئية له تكون خاضعة للقوانين التي يتضمنها هذا الوجود.

يمكن تسمية هذا النوع من المعرفة الوجودية بالمعرفة الوجودية الخالصة، لأنها تابعة لتجربة ما هو موجود فقط وما هو موجود هكذا Sosein. ولأنه يبقى سيان بالنسبة لها من أي مصدر أتت هذه المعرفة، يعني ما إذا كانت قد أتتنا عن طريق نقيض هذا النوع من الوجود، كما هو الشأن للسيّىء من الحسن أو العكس، عن طريق الأحلام والتخيلات الخالصة؛ أو عن طريق حالات واقعية لهذا الوجود.

أما سبب هذا الفرق المدهش في وجهة نظر نظرية المعرفة في إمكان وجود معرفة احتمالية دون أساس واقعي، فإنه مؤسس في النوعين المختلفين للوجود، الذي يؤسس بدوره هذين النوعين المختلفين للمعرفة. إن الأمر يتعلق في الحالة المشار إليها أعلاه بالعرضية التي سبق أن أشرنا إليها وبخلق الوجود لكي يكون هناك إمكان وجود الشيء نفسه «بطريقة أخرى». وعلى عكس هذا الصنف الأخير من الوجود، فإننا نجد ضرورة لا بدّ لها من الوجود تسمح بفهم هذه الموجودات في ضرورتها الداخلية غير المخلوقة (المكتشفة)، بطريقة تكون فيها «المعرفة غير الخاطئة» أساسًا لموضوع المعرفة الذي يسمح بالفعل بوجهة النظر هذه. ولأن معطيات فكرنا موجودة مثلًا في الوجود الرقمي أو الهندسي، الأخلاقي أو

---

(1) انظر Dietrich von Hildebrand, **Waht is Philosophy?**، الصفحات نفسها وكذا الجزء الرابع.
انظر كذلك: J. Seifert, **Essere e persona**, Kap., 1-4; Erkenntnis objektiver Wahrheit

الميتافيزيقي، فإن مثل هذه المعرفة تكون إذن موجودة. استنتج المرء في شروح أخرى لهذا الاحتمال بأنه يجب تمييز المعرفة الضرورية الموضوعية التي تؤسس معرفة الحكم التركيبي القبلي عن الكثير من الأنواع المعرفية الأخرى لكي يتم تأسيس موضوعيتها الخالصة في وجود «الشيء نفسه». يجب إذن تمييز الوجود الضروري عن ضرورة الطبيعة «العرضية»، التي لا تتضمن مبدئيًّا «الوجود بطريق أخرى» كما يجب تمييزه (أي الوجود الضروري) عن المعطيات الأخرى «للضرورة» وكذا عن «مظاهر الضرورة»[1].

لنعد مرة أخرى إلى الفرق بين هذين النوعين من المعرفة الوجودية، الذي اقتصرنا في عرضه على عناصره البدائية فقط، ولنحاول تطبيق كل ما رأيناه على مشكلنا الخاص، يعني على المجموعة الأولى من الاعتراضات على برهان أنسليم. يمكن القول إذن بأن هذين النوعين المختلفين لفهم الوجود مختلفان بطريقة راديكالية عن تحليل المفاهيم. لمعرفة حقيقة معطى ما، لا يمكن الاقتصار على تحليل مفهوم هذه الحقيقة فقط. فمعرفة وجود هذه الحقيقة المعنية بالأمر هي وحدها كفيلة بإعطائنا معلومات عن هذه الحقيقة. فمعرفة وجود الحقيقة المعنية بالأمر، التي يُفكر فيها من خلال مفهومها فقط والتي لا يمكن خلطها بتعريفها، هي التي تخبرنا عن نفسها بنفسها. فحتى وجود التعريف لا يتطابق مع تعريف التعريف. وبهذا فلا المعرفة التي يوصلها لنا أشخاص آخرون في ميادين أخرى خارج الفلسفة (التي نتعرف فيها على الحقيقة من خلال الاعتقاد أو السلطة أو الشهادة) يمكن أن تناقش أو تؤكد بأن التعريف بقوة معناه يقودنا إلى شيء ما ويمكن أن يحتوي على أشياء مهمة من هذا الشيء. ويمكن اعتبار وجود أشياء تخبرنا عن وجود ما بطريقة غير مباشرة ومفروغ منها من خلال مفاتيح معينة، أي من خلال الوجود الذي يجب معرفته. والاقتصار على الأشياء، وخاصة الاقتصار على معناها المفاهيمي دون أن المرور إلى الأشياء الخارجية لما فُكر فيه عن هذا الشيء، لا يمكن أن يُعَوضَ أبدًا المعرفة الوجودية أو يستغني عن نوعية معرفة وجود ما كما تحدثنا عن ذلك فيما سبق.

أصبح واضحًا إذن بأن التعريف المفاهيمي أو «الاسمي» لا يمكنه أبدًا وحده المساعدة على بناء أحكام حقيقية حول كائن معين، يعني حول وجوده. وما يسمح بمثل هذا البناء هو معرفة الكائن. ولأن «المعرفة الوجودية الخالصة» أو معرفة وجود

(1) حاولت تحديد هذا في كتابي: **Back to Things in Themselves**, Kap. 5 ff.

ضروري ما لا تتطلب في ضرورتها الداخلية أي معنى ملاحظ ولا أية صيرورة معرفية «جلية»، فإن الوضعية التي تحدثنا عنها سابقًا تبقى معوجة وتظهر إلى حدود ما «داخلية خالصة» كمعرفة وجودية ضرورية وكقوانين وجودية معقولة ووجود علائقي. وتتجلى هذه المعرفة للنظر السطحي بالطريقة نفسها ـ يعني «بعينين مغمضتين» ـ كفهم للمعاني التعريفية. وقد سقط كانط في سوء الفهم هذا عندما اعتقد أن الأمر يتعلق هنا بـ «المعرفة من التعريف». إن فهم وجود ضروري مغاير في الحقيقة بطريقة راديكالية لفهم المعنى المفاهيمي وحسب. ويمكن القول في آخر المطاف: عندما لا تكون «المعرفة الوجودية الخالصة» غير مفترضة عند تأكيدها للوجود وعندما تكون معرفة الضرورة الداخلية للوجود الإلهي مؤسسة للبرهان الأنطولوجي، فإن هذه المعرفة تكون صحيحة أو أنه يمكنها أن تكون صحيحة. وفي هذه الحالة يكون القول التالي مشروعًا: لأن الوجود الواقعي ينتمي للوجود الضروري لله، فإنه يجوز في الحقيقة التأكيد بأنه ينطبق على الله كذلك. ولأن الوجود الضروري ينتمي للوجود، وبالضبط إلى الوجود الضروري لله، فإن الله يوجد بالضرورة إذن. من هنا، وبما أن هذا الوجود الضروري ينتمي إلى الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق، فإنه بالإمكان إذن معرفة هذا. ونجد أنفسنا في معرفة الموجودات الضرورية أمام الضرورة في ذاتها، التي تعتبر مستقلة عن العقل الإنساني. أما في التحليل المفاهيمي، فإننا نجد أنفسنا أمام تعاريف مفاهيمية فقط، لا نعرف ما إذ كانت مطابقة أو غير مطابقة لوجود ما. من هنا فإن التعريف أو التحليل اللغوي في حد ذاته لا يمكن أن يكون مؤسسًا على حقيقة ما، كما أنه يحتوي منطقيًا على أخطاء، لمسها جاولينوس في نقده للبرهان الأنسليمي وكانط وآخرين، وهي التي أسسنا عليها نحن كذلك أحد أهم اعتراضاتنا ضد مالكولم N. Malcom مدافعين عن البرهان الأنطولوجي لوجود الله. وعلى العكس من التحليل التعريفي، فإن معرفة الوجود الضروري يسمح بأحكام احتمالية وبأحكام مطلقة أكيدة تتعلق بكل الكائنات الموجودة بالفعل والممكنة الوجود لوجود معين.

في الحقيقة ليس هناك معرفة وجودية في العالم نابعة من وجودها العرضي ها هنا Dasein تسمح لنا أن نحكم على وجود هذا النوع من وجود هذا الوجود. لا يمكننا هنا معرفة الوجود إلا بصفة عامة. هذه المعرفة التي توجد في أساس الوجود وتوجد في آخر المطاف فيه حَقِيقَة عندما يكون كائن هذا الوجود معطى موجودًا.

سنرى لاحقًا بأن هناك حالة وحيدة، يتعلق الأمر بالوجود الإلهي، كما يحاول برهاننا البرهنة على ذلك، تُلغي حدود كل المعارف الوجودية الأخرى. وسنؤجل مناقشة هذه النقطة الرئيسة إلى ما بعد.

2،2،5. معرفة الموجودات الضرورية كجواب جزئي على اعتراض طوماس الأكويني ضد وجود الخطأ المنطقي المسمى الحلقة المفرغة في برهان أنسليم

سنحلل بعض النصوص لطوماس الأكويني لفهم أحسن للواقعة التي تؤكد بأن الأمر لا يتعلق في البرهان الأنطولوجي بالحلقة المفرغة، وبأن التمييز بين نوعين من تجربة الوجود كما شرحنا سابقًا يعتبر تأكيدًا أساسيًّا على صلاحية البرهان الأنطولوجي: «إنني أقول إذن بأن هذه الجملة كما هي: الله يوجد، معروفة في ذاتها من خلال ذاتها: إذن فالخبر مشابه للموضوع. أي إن الله هو وجوده، كما سيتضح لاحقًا. وبما أننا لا نعرف ما إذا كان الله موجودًا، فإن هذه الجملة غير معروفة لنا من خلال ذاتها. أكثر من هذا، فإنه من الضروري أن يُبَرْهَنَ عليها من خلال تلك الأشياء المعروفة لعقلنا/ لروحنا، حتى وإن كانت طبيعتها أقل معرفة، يعني من خلال تأثيراتها»[1]. ويضيف: «. . . أن يكون الله موجودًا، بحيث إنه موجود في ذاته، فإنه معروف أيضًا من خلال ذاته، لكن وجوده هو وجوده. وبهذه الطريقة ـ يقول أنسليم ـ لسنا نحن الذين نرى وجوده.

وعلى الرغم من أن المرء يقول بأن معرفته هي معرفة فطرية بالنسبة لنا، بحيث إنه يكون سهلًا بالنسبة لنا أن نفهم بفطريتنا بأن الله موجود[2]». ويقول في مكان آخر: «من الممكن أن كل الذي يسمع اسم الله لا يفهم بأنه يعني شيئًا ما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. هناك من يعتقد بأن الله جسم. وحتى وإن افترضنا بأن كل واحد يفهم ما المقصود من هذا الاسم، يعني ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، فإنه لا يمكن استنتاج بأنه يمكن فهم ماذا يعني هذا الاسم، ولو كان ذلك (صحيحًا) في طبيعة الشيء، لكن فقط في فهم العقل. ولا يمكن للمرء أن يبرهن بأن هناك شيئًا في الواقع لا يمكن أن يفكر في شيء آخر خارجًا عنه، لا يُعْتَرَفُ به من طرف أولئك الذين يؤكدون بأن الله غير موجود».

---

(1) تُرجم هذا النص والنص اللاحق من طرف المؤلف.
dico ergo quod haec propositio, deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; deus enim est suum esse, ut infra patebit sed quia nos non scimus de deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nata quod naturam, scilicet per effctus.
Thomas von Aquin, **Summa theologia**, 1 I a q 2 ar 1 co.

(2) ... deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse - et hoc modo loquitur anselmus- non autem nobis qui eius essentiam non videmus. ed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus deum esse.
Thomas von Aquin, **In librum Boethii de trinate**, ps 1 qu 1 ar 4 ra 6.

عَطي برهان التعريف المساعد من طرف أنسليم: «إن الله هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه. بل، إنه ذاك الذي لا يمكن التفكير فيه. لهذا السبب لا يمكن التفكير في الله كغير موجود، لأنه هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه[1]». ويضيف: «... يجب فهم برهان أنسليم هكذا: بعدما نفهم بأنه لا يمكن فهم الله ولا فهم ماهيته وفي الوقت نفسه التفكير بأنه غير موجود، فإنه لا يمكننا أن نستنتج من هذا بأن المرء لا يمكن أن ينفي أو يفكر بأن الله غير موجود. يمكن التفكير بأن هذا النوع موجود ولا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. ولهذا السبب فإن هذا البرهان ينطلق من الفرضية التي تفترض بأن هناك شيء لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه[2]». ويتابع في مكان آخر: «... لنفترض بأنه بالإمكان فهم شيء ما من خلال جملة: الله أكبر من أي شيء يمكن التفكير فيه، فإنه ليس من الضروري أن يكون الواقع شيئًا يكون أكبر مما يمكن التفكير فيه. وبالطريقة نفسها فإنه من الضروري تأكيد واقع/حقيقة ومعنى اسم ما. من هنا فإن كان الله مفهومًا في العقل من خلال اسم الله، فإنه لا ينتج عن هذا أن الله موجود، إنه يوجد إذن في العقل. من هنا فإنه سوف لن يكون ضروريًا أن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء ما خارجًا عنه موجودًا في مكان ما باستثناء العقل. من هنا يُستنتج بأن هناك في طبيعة الشيء شيئًا

---

(1) ... forte ille qui audit hoc nomen deus, non intelligit significare aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint «deum esse corpus» dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine deus significari hoc quod dicidur, scilitur, scilicet illud quod maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehcisione intellectus tantum. nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus deum non esse.
Thomas von Aquin, **Summa theologiae**, 1 qu 2 ar 1 ra 2.
Probatio mediae est per anselmum: «deus est quo maius cogitari non potest; sed illud quod non potest cogitari non esse, est maius eo quod potest cogitari non esse; ergo deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil maius cogitari potest...»
Thomas von Aquin, **Sentenzenkommentar**, 1 ds 3 qu 1 ar 2 ag 4.

(2) ... ratio anselmi ita intelligenda est: postquam intelligimus deum, non potest intelligi quod sit deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari potest.
Ebd., Sent. ds 3 qu 1 ar 2 ra 4.

أكبر مما يمكن التفكير فيه. وهكذا فإن الذي يؤكد بأن الله لا يوجد، لا يسقط في التناقض: إنه لا يسقط في تناقض، بل إنه يؤكد بأنه بالإمكان التفكير بأن الشيء الأكبر من كل شيء يوجد إما في الواقع/الحقيقة أو في العقل، إنه موجود إذن، إنه يعترف بأن هناك شيئًا في الواقع/الحقيقة أكبر مما يمكن التفكير فيه»[1].

يتهم طوماس الأكويني في كل النصوص السابقة البرهان الأنسليمي بتهمة احتوائه على خطأ الحلقة المفرغة. ويقول بأنه وباشتراط بأن ذاك الذي يعتبر أكبر مما يمكن التفكير فيه يوجد في الواقع ـ الحقيقة، فإن المرء يمكن أن يستخلص الوجود الضروري لهذا الكائن «من اسمه». وبهذا فإن طوماس الأكويني يفترض بأن معرفة وجود الله هي نقطة البداية الموضوعية للبرهان الأنطولوجي. فإذا لم نتعرف على وجود الله أولًا، أو إذا لم نبرهن على ذلك، فإن هذا البرهان لا يمكن أن يتحرك إلا «داخل العقل». وإذا لم يكن بالإمكان تأكيد الوجود الضروري لله إلا «عقليًا»، فإنه لا يمكن للمرء أن يبرهن عليه من خلال افتراض وجوده.

يفترض طوماس بهذه الاعتراضات بأن تعريف الله ـ وأي تعريف بصفة عامة ـ طالما أنه يبقى ذاتيًا، غير مُؤسسٍ على تأكيد وجود الوجود الذي يُعَرِّفُهُ، وهذا غير صحيح عمومًا كما رأينا في حالة معرفة الموجودات الضرورية، غير التابعة للمعرفة الواقعية.

تعتبر المعرفة الوجودية مهمة لكل ميادين الفلسفة وخاصة للأخلاق. ففلسفة الأخلاق تقوم وتبطل مع إمكان معرفة الموجودات الموضوعية التي لا تتطلب بالضرورة أن تكون مؤكدة «في الوجود» لكي تفهم في ضرورتها الموضوعية غير المخلوقة، وإلا فإن هذه الأخلاق ستسقط في قدر اختزال الفضيلة والواجبات على كل جوانب القيم ونظام الواجبات التي تتحقق واقعيًا من طرف الإنسان. إلى جانب هذا فإن المشكل الذي يبقى قائمًا هو بناء أخلاق علمية على أساس المعرفة الواقعية بالاعتراف بالأخلاق التي نحن بحاجة إليها فقط والتي نعيشها في

(1) ... dato quod ab omnibus per hoc nomen deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine deus, non sequitur deum esse nisi in intellectu, et ex hoc non sequitur quod si aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. et sic nihil inconveniens accidit ponentibus deum non esse. non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.
Thomas von Aquin, **Summa contra gentiles**, lb 11 cp 11n 2.

تجاربنا الشخصية وفي تجارب غريبة عنا كأشياء موجودة بالفعل بيقين كبير. ولن يكون هذا ممكنًا بالتأكيد. وبالطريقة نفسها فإنه سيكون مستحيلًا تأسيس البرهان الأنطولوجي إذا كانت معرفتنا للطبيعة الإلهية قد تمت عن طريق المعرفة الواقعية.

في إطار مناقشة هذه المجموعة الثانية من الاعتراضات، ويعتبر برهان الأكويني من بين أهمها وهو الذي أسس مناقشته على التمييز بين الوضوح في ذاته والوضوح في العقل، سنرى بأن اتهام طوماس المتمثل في كون البرهان الأنسليمي يحتوي على خطأ الحلقة المفرغة هو اتهام مؤسس على أُسُسٍ صحيحة، لأننا لا نمتلك أية تجربة موضوعية عن الوجود الإلهي، وهذا الوجود ممكن من خلال معرفة وجوده الواقعي فقط. وفي هذه الحالة فإن برهان أنسليم لا يمكن أن ينجو من اعتراض خطأ الحلقة المفرغة.

على ضوء هذا التمييز بين هذين النوعين من المعرفة الوجودية، سيكون بإمكان موضوعية نقطة بداية البرهان الأنطولوجي على وجود الله أن تكون مؤكدة في الوجود الإلهي نفسه دون أن تكون بحاجة إلى معرفة سابقة على الوجود الإلهي: لنتوفر على معرفة حقيقة لطبيعة الوجود الإلهي. من الأكيد بأن معرفة الوجود الإلهي ستصبح، على كل حال في عمقها ونتيجتيها النهائيتين، ملازمة للمعرفة الضرورية لله. لكن لا يجب أن نرى هذا كبرهان على وجود خطأ الحلقة المفرغة في البرهان الأنطولوجي. باستثناء افتراض وجود الله، الذي يُعتبر الافتراض القبل والمستقل عن معرفة الوجود الإلهي الضروري والموضوعي، فإن هناك اعتراضًا آخر في هذا الحقل في البرهان الأنطولوجي، يمكن شرحه بهذا الشكل: أن يكون الوجود الإلهي الضروري والموضوعي ينتمي موضوعيًّا إلى الوجود الإلهي، ولكي يكون هذا الأخير موضوعيًّا، يجب أن ينتمي الوجود الإلهي الضروري بالضرورة إلى الطبيعة الإلهية. يُسْتَنْتَجُ مما سبق قوله إمكان إضافة اعتراض جديد على البرهان الأنطولوجي ويتمثل في كونه مُفْتَرَضًا في هذه الضرورة. يتعلق الأمر إذن بإمكان الوصول بصفة مسبقة إلى الوجود الضروري الموضوعي للوجود الإلهي دون أن نكون بحاجة لا إلى اعتقاد ولا إلى براهين لوجود الله مؤسسة على احتمال وجوده. ولأننا توصلنا بطريقة مسبقة إلى الوجود الإلهي الموضوعي وغير المخلوق والمفهوم في ذاته، فإنه بالإمكان اعتبار هذا سبب إمكان وصلاحية البرهان الأنطولوجي. وطالما أن نقد طوماس الأكويني يفترض بأن أنسليم يفترض وجود الله لكي يؤكد موضوعية وجوده، فإنه (الأكويني) يخطى نواة البرهان الأنطولوجي.

يجب علينا على كل حال أن نضيف ـ وضد كل نيات أنسليم وديكارت ـ أننا سنضمن الصلاحية الموضوعية وإمكان نقطة الانطلاق هذه بالنسبة للإنسان عندما نتغلب على الاعتراض الثاني والعميق لطوماس الأكويني: أي القائل بأن الإنسان الذي يعيش على الأرض لا يمتلك أية معرفة للوجود الإلهي. وإذا صحّ هذا الاعتراض، فإنه سيكون صحيحًا كون أنسليم يفترض بطريقة غير مشروعة، كما كتب له ذلك الأكويني، بأن الوجود اللانهائي الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه، موجود بالفعل[1].

بهذه النقطة نكون قد وصلنا في تحليلنا إلى تمييز ذي أهمية للمعنى الثاني لـ«الوجود في الواقع من شيء ما». وسنتطرق لذلك فيما سيأتي.

قد يعني الوجود الحقيقي الوجود الفعلي للوجود اللانهائي الكامل. وإذا كان هذا الوجود الحقيقي مفترض من البداية، فإن الأمر يتعلق في الحقيقة في البرهان الأنطولوجي بخطأ الحلقة المفرغة، بانطلاقه من الوجود، لأن هذا الافتراض قد يكون أساسيًا لصلاحية برهان أنسليم وبنائه على أسس صحيحة إذا كان من الممكن البرهنة على وجود هذا الكائن.

قد يعني الوجود ـ في ـ الحقيقة (In-Wirklichkeit-Sein (esse in re كذلك، بأن الوجود الإلهي الذي ينطلق منه أنسليم، هو وجود موضوعي ضروري وغير مخلوق وليس نتاج العقل الإنساني. في آخر المطاف، وإذا كان بالإمكان البرهنة على هذا بتأكيد وجود الله، فإن هذا البرهان يبقى حبيس خطأ الحلقة المفرغة. وعلى العكس من هذا، إذا كان هناك طريق يُمكِّنُ من معرفة وجود الله كوجود «موضوعي ضروري» وبأنه في علاقته مع تعريفنا لـ«في ذاته» (in se) موجود قبل معرفة وجوده (الله) من طرف الإنسان؛ فإن هذا البرهان، وعلى الرغم من وجوب البرهنة على باقي فرضياته الأخرى، هو برهان صالح وصحيح. وينجو بهذا من هذه المجموعة الأولى من الاعتراضات.

3,2. الوجود الإلهي الموضوعي كوجود غير متناقض في ذاته وكوجود واضح: مساهمة دونيس سكوتوس ولايبنتز في شرح البرهان الأنطولوجي على وجود الله

لنبدأ بنصين من كتاب Lecturae لدونيس سكوتوس: «... لا يمكن لجملة ما أن تُعرف من خلال ذاتها لأنها معروفة من طرف كل فهم/عقل[2]، لأن

---

(1) «quod sit in re aliquid quo maius cogitari non possit»,أو «esse in rerum natura»
Thomas von Aquin, **Summa theologiae**, 1 qu 2 ar 2 ra 2.

(2) انظر Prolegomena، وكذا الجزء السابع نصوص روزميني Rosmini التي تقوم بالتمييزات نفسها.

موضوعها يوافق بأن الفهم يُفهم عن طريق ذاته المواضيع الممكنة ويمنح من خلال ذاته معرفة واضحة»[1].

يتضح بأية طريقة تكون جملة «الله موجود» واضحة في ذاتها وبأية طريقة لا تكون واضحة في ذاتها. بالنسبة لكل الذي يفهم الله ككل وجود إلهي لا يمكن فهمه، فإن الله بالنسبة له مفهوم في ذاته. أما الذي يفهم الله من خلال ما نفهمه عامة عن الله، أي بأنه المبدأ الأول واللانهائي وأشياء أخرى كثيرة، فإن هذه الجملة غير معروفة بهذه الطريقة في ذاتها، كما برهن المرء عن ذلك[2].

يميز دونيس سكوتوس ـ حتى وإن كان ذلك بغموض في بعض المقاطع ـ بين أشياء ثلاثة كـ:

1) **التعريف البسيط**: يمكن أن نشتق من خلال فهمه جملة طوطولوجية تحليلية ضرورية وحقيقية. ويمكن أن يطبق هذا التعريف البسيط على وجود حقيقي باشتراط وجود الله.

2) **التعريف المتعالي**: يكون «واضحًا في ذاته بالمعنى الذاتي»، وهو فهم غير دقيق للوجود الإلهي، الذي يكون فيه التعريف متعال، ينشأ من التحديدات المتعالية العامة للكائن. وهذا ما لا يسمح به الفهم الدقيق كما لا يسمح بإقامة برهان أنطولوجي صالح، أو أخذ فكرة عن حقيقة الوجود الإلهي كوجود «واضح من خلال ذاته».

3) **التعريف الحقيقي**: وهو فهم حقيقي/دقيق للوجود الإلهي لا يمكن للإنسان فهمه كما يؤسسه البرهان الأنطولوجي.

إذا كان الوجود الإلهي في معناه الأول واضح بدون وساطة، فإن أنسليم يكون قد سقط في خطأ الحلقة المفرغة. أما إذا كُنا نتوفر على فهم مجرد للوجود الإلهي (المعنى الثاني)، فإن معرفة الله ستكون ليس فقط معرفة إلهية قبلية للوجود الإلهي كـ«مضيء من دون وساطة»، لكن ستتطلب خطوات دياليكتيكية كثيرة وكل عالم

---

(1) ... non dicitur propositio per se nota quia est nota cuicumque intellectui, sed quia termini nati sunt facere per se evidentem notitiam intellectui concipienti terminos per se notos;...
Duns Scotus, Lecturae I, d. 2 p. 1 q. 2, «**Ad secundam quastionem**», Nr. 20 (P. 122).

(2) Patet etiam quomodo haec est per se nota «Deus est», et quomodo non. Nam intelligendo per deum hanc essentiam divinam quam nos non concepimus, est per se nota; sed intelligendo per Deum hoc quod primum de Deo concipimus in universali, quod sit primum principium et infinitum, et multa talia, sic non est per se nota, ut iam ostensum est.
Ibid, Nr. 33.

المعرفة لكي تصل إلى معرفة الله. أما النوع الثالث، الذي يقول عنه سكوتوس مع طوماس الأكويني بأن الله والأبدية في السماء وحدهما يتوفران عليه، هو وحده الذي يؤسس برهانًا أنطولوجيًا صالحًا.

تنطلق حقيقة كون الله موجودًا من خلال موضوعه ذاته من معرفة الجوهر الإلهي. يؤكد سكوتوس بأن أنسليم يؤكد بأننا نتوفر على هذا النوع من المعرفة عن الوجود الإلهي. وهذا النوع الثالث للمعرفة الإلهية يطابق تمامًا، كما سيكون بإمكاننا قوله في أماكن أخرى من نصوص سكوتوس، «التعريف الحقيقي» أو «المعرفة الحقيقية»، الذي يلعب دورًا مهمًا في تعاليم سكوتوس عن الوحدة أو عن التشبيه لتعريف الكائن[1].

عندما يقول سكوتوس، كما قال الأكويني، بأن البرهان الأنطولوجي سيكون صحيحًا عندما يمكنه أن ينطلق من معرفة الجوهر الإلهي، وهذا ما يعتبره غير ممكن، وعندما يؤكد بأن هذا ممكن، فإنه يبرهن بأنه قد فهم نية أنسليم. فسكوتوس يعترف بأن أنسليم لا ينطلق أبدًا من تحليل تعريفي بسيط ليؤسس البرهان الأنطولوجي. أكثر من هذا، فإن أنسليم يريد التأكيد على أن وجود الله فيما يتعلق بجوهره Wesenheit هو وجود Existenz ضروري يمكن البرهنة عليه بطريقة مباشرة. وعندما يتحدث سكوتوس عن الموضوع، الذي يجب فهمه كإضاءة للمعرفة الحقيقية في ذاتها، الممكنة بطريقة مباشرة، فإنه لا يعني بذلك التعاريف البسيطة (التي يفهم مضمونها كل واحد)، لكنه يعني تلك التعاريف التي تطابق الموجودات ذاتها. والذي يفهم هذا الوجود يمكنه أن يفهم الحقائق الواضحة التي تكون «بالمعنى الأول واضحة». وهكذا فقط يمكن التوضيح لماذا يؤكد سكوتوس بأن البرهان الأنطولوجي هو صالح في ذاته، أي إن خاصية «الوضوح في الذات» حاضرة في الوجود الإلهي، لكن لا يمكن الوصول إليها[2].

يؤكد سكوتوس بأن أية معرفة موضوعية للوجود الإلهي، تلك التي يجب أن تنطلق من تعريف تجريدي لا تكفي لتأسيس البرهان الأنطولوجي، أي تأسيس الوضوح الداخلي للوجود ها هنا Dasein الإلهي. إنه يؤكد بأن للبرهان الأنسليمي حق الانطلاق من معرفة وجودية موضوعية، عندما يقول بأن معرفة الوجود الإلهي لا يمكن أن تكون عامة ويمكن أن تتجاوز مضمون «اسم الله»، لكن لا يمكن أن تُؤَسس «معرفة حقيقية عن

---

(1) تطرقنا لهذا في الجزء السابع من كتابنا **Essere e persona**.

(2) من المدهش أن سكوتوس يرفض التمييز الذي يقوم به الأكويني بين Evidenz quoad se وEvidens quoad nos، الذي يظهر على أن هذا التفكير نفسه يفترضه.

الله». والمعرفة الإلهية هي وحدها التي يمكنها التسرب إلى داخل موضوع الوجود الإلهي من الوجود الإلهي نفسه. ولهذا، يقول سكوتوس مع أعمق اعتراض الأكويني، بأن الأبديات (الأرواح)، التي بإمكانها مشاهدة وجود الله ورؤيته بنفسه وهي الوحيدة التي يمكنها التعرف على الوجود الداخلي الواضح للكائن الإلهي، انطلاقًا من الوجود الإلهي نفسه. ومن أجل معرفة ذلك نحتاج نحن سكان الأرض، ليس فقط إلى خطوات فكرية دياليكتيكية، تقود إلى هذه الرؤية ـ وهذا بطبيعة الحال صحيح ـ لكن لا يمكننا أن نصل إلى مثل هذه الرؤية أبدًا، وهي رؤية يكون فيها الوضوح الداخلي للوجود الإلهي كوجود يمكن رؤيته مضاء انطلاقًا من معرفة الوجود الإلهي وحده.

كما أشرنا إلى ذلك، فإننا نتفق مع سكوتوس بأننا لا نتوفر على خطوات فكرية مباشرة ولا على خطوات فكرية دياليكتيكية يمكنها أن توصلنا إلى رؤية الكائن الإلهي. من الأكيد أن أنسليم لا يتفق مع هذا الرأي، وهو الذي طور نسيجًا دياليكتيكيًا للكثير من وجهات النظر الفردية وللكثير من المعارف، التي سنرجع إليها في إطار مناقشة المشكل الصعب لبناء البرهان الأنطولوجي. وحتى وإن كانت رؤية مباشرة لحقيقة واضحة ممكنة في نهاية هذه الصيرورة، وهذا يطابق ما جاء به أفلاطون في الرسالة السابعة وأماكن أخرى من فهمه المتطور للدياليكتيك ورؤية الأفكار، فإنه من الممكن أن يكون ضروريًا تحديد مضمون هذه الحقيقة الواضحة بخطوات وصفية وإبعاد كل سوء فهم.

إن اعتراض سكوتوس هو اعتراض من طبيعة مبدئية، أي اعتراض على المبادىء. إنه يؤسس نظريته المتعلقة بعدم إمكان وجود الكائن الإلهي، والتي تعتبر في أماكن متعددة أكثر راديكالية وضد أكوينية أكثر مما يمثله الأكويني، لكنها تعتبر في أماكن أخرى أقل راديكالية كما تحدثنا عن ذلك في كتابنا: «الكائن والشخص»، على جملة من الاعتراضات ضد الأكويني. فسكوتوس مقتنع بأنه لا يمكننا الوصول إلى الوجود الإلهي بطريقة مباشرة بما فيه الكفاية من «أجل التعرف على الوجود الإلهي الضروري»، ومع ذلك فإنه ينطلق من هذا الاعتراض ليؤكد نية أنسليم القائلة بوجوب الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي، وليعترف بصلاحية البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من افتراض وفائه لإنجازه.

لسكوتوس ولايبنتز من بعده مساهمة فعالة أخرى عندما ينطلقان من أطروحة مفادها أنه لا يمكن البرهنة على البرهان الأنطولوجي على وجود الله انطلاقًا من تحليل تعريفي، لكن من خلال وجود ضروري وموضوعي. ويتعلق الأمر هنا بذاك الشرط على صلاحية البرهان الأنطولوجي الذي وصفه سكوتوس ولايبنتز والمتمثل في كون وجوب البرهنة على خاصية خلو فكرة الله من التناقض. وسنرجع إلى هذا

لاحقًا عندما نتحدث عن الأساس الافتراضي الثاني للبرهان الأنطولوجي، أي إمكان معرفة موضوعية للوجود الإلهي. وسنتعرض هنا كذلك إلى الفكرة نفسها التي دافع عنها سكوتوس والمتعلقة بعدم تناقض «الموجودات الخالصة»، التي تطرق لها لايبنتز، أي عدم تناقض «التعاريف الإيجابية الخالصة».

يكفي هنا التأكيد بأن المطالبة بعدم تناقض فكرة الله كشرط لصلاحية البرهان الأنطولوجي يوضح بلا ما لا يدع مجالًا للشك بأن سكوتوس ولايبنتز كانا على وعي تام بأن صلاحية نقطة انطلاق البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن تكون أبدًا تحليلًا تعريفيًّا فقط ولعبًا لغويًّا أو حتى حكم تحليلي. أكثر من هذا، وبغضّ النظر عن رؤية داخل الوجود الإلهي الموضوعي، الذي من خلاله يمكن تأسيس عدم تناقض تعريف الله، فإن هذا الوجود الإلهي الموضوعي هو أساس البرهان الأنطولوجي[1]. وسنهتم بهذا المشكل المهم المتعلق بمعرفة الله بشكل مستفيض لاحقًا.

بناء على تحليلنا السابق، فإنه قد أصبح أكيدًا بأن البرهان الأنطولوجي يكون صالحًا عندما يكون مؤسسًا ليس على أفكار وتعاريف ذاتية فقط، بل على وجود ضروري موضوعي مكتشف من طرفنا مسبقًا. لكن لا نكون بهذا قد برهنا بأن نقطة البداية هذه تكون إبيستمولوجيا ممكنة. وسنهتم بهذا المشكل في الجزء الثالث من هذا الكتاب، بعد أن نستعرض في الجزء التاريخي تأملنا حول كل هذا. ويمكن للقارىء الذي يهتم «بالأشياء نفسها» فقط الاستغناء عن هذا الجزء والمرور مباشرة إلى الجزء الثالث.

---

(1) إن تحديد Propositio per se nota primo modo و Secundo modo ليس واضحًا، كما أنه ليس هناك تفريق واضح بين الجمل التحليلية والجمل التركيبية لا عنده ولا عند الأكويني، كما فعل ذلك كانط. وهذا التفريق معبّر عنه في التحديد اللفظي لـ Secundo modo و primo modo، والذي أشار إليه هلدابرانت وطوره بطريقة أكثر عمقًا رايناخ.
انظر كذلك نصوص سكوتوس.

الباب الثاني

الأصل التاريخي للبرهان الأنطولوجي: مناطق قوة ومناطق ضعف بعض محاولات التأسيس الكلاسيكية

إن هذا العرض المركز للبرهان الأنطولوجي في شكله الأنسليمي، كما استعرض ذلك في الجزء الأول، هو عرض ضروري جدًا لفهم هذا الجزء النسقي لهذا الكتاب، الذي يؤسس هذا البرهان من وجهة نظر فلسفية. لكن هذا لا ينطبق على الجزء الثاني، أي الجزء التاريخي ـ النقدي. ويمكن للقارىء الذي يهتم بالفلسفة النسقية المحضة فقط المرور، بعد قراءة الجزء الأول، إلى الجزء الثالث دون أن يفقد خيط الفكرة الأولى، بل على العكس من هذا فإن الجزء الثاني هذا، الذي ينتقد ثلاثة مدافعين عن البرهان الأنطولوجي، يعرقل طريق فكر الجزء الأول. في الوقت نفسه، فإن ما سيتعمق هو ليس فقط الخلفيات التاريخية، لكن تحليل نقدي لفكرة ثلاثة فلاسفة أيضًا، وعرض مركز لمواضيع وشروط دفاع صالح عن البرهان الأنطولوجي.

يمكن أن نلخص هذا العرض هكذا: كما قام بذلك فلهلم فورتفنجلر Wilhelm Furtwaengler في افتتاح القطعة الثالثة «فيديليو Fidelio » لبيتهوفن، وهي قطعة قدمها أمام الجمهور في المرتين الأخيرتين، حيث قدم ملخصًا للمقطع الذي سبق «فيديليو» وقدم في الوقت نفسه نهاية المقطعين اللاحقين في هذا النوع من الموسيقى، فإننا سوف نؤسس نحن كذلك الجزء الثاني هذا لكي يصبح بأكمله واضحًا ولكي يصبح مفهومًا على ضوء نقدنا التاريخي، على الرغم من أن كل ما ذكرناه في الجزء السابق وكل ما قلناه إلى حد الساعة قد كان مركزًا جدًّا وسنعمقه بانتظام فيما سيأتي. والمعالجة التاريخية ـ النقدية للجزء الثاني من هذا العمل لا تدعي بأي حال من الأحوال الكمال دون الأخذ بعين الاعتبار لكل ما أُنتج حول البرهان الأنطولوجي. وتركز هذه المعالجة على كل محاولة تأسيس للبرهان الأنطولوجي، والتي أعتبرها أنا شخصيًا مهمة جدًا ومقنعة جدًا فلسفيًا، لأنها تميز البعد الكلاسيكي في تاريخ البرهان الأنطولوجي. وأعني قبل كل شيء دفاع كل من أنسليم الكنطربوري وديكارت على هذا البرهان. وحتى في عرضنا وإضاءاتنا النقدية لهذه المحاولات المهمة من الناحية التاريخية ـ كما رأينا في تحليل فهم بونافانتورا لهذا البرهان، وهي محاولات غير معروفة من طرف الكثيرين، وهي التي توصل إلى فكر أنسليم، فإنه الهدف الأول لهذا العمل لا يجب أن يغيب عن أذهاننا: إن ما يهمنا قبل كل شيء هي الطُّرُق التي

تلمس البرهان الأنطولوجي والتي تفهم المشاكل الفلسفية بطريقة أحسن، وخاصة تلك التي تقترب أكثر من حل هذه المشاكل، والتي نعتبرها مبدئيًا في آخر المطاف أساس نظرية معرفة واقعية لتأسيس ممكن لميتافيزيقا الوجود المطلق.

يوضح هذا الهدف أيضًا لماذا لم نهتم إلا قليلًا في الجزء التاريخي من هذا الكتاب بسلسلة كبيرة من المحاولات والمناقشات المشهورة التي اهتمت بالبرهان الأنطولوجي منذ سبينوزا، هيغل وشيلنج إلى كارل بارث، شارل هارتسهورنا أو ديتريش هانريك على سبيل المثال. السبب الرئيس لهذا هو أن كل هذه المحاولات لم تهتم لا بضرورة نقطة انطلاق البرهان الأنطولوجي من الوجود الموضوعي لله ولا بالاعتراضات على نقطة البداية هذه[1].

من جهة، نعتقد بأن شروط جذور معرفة نظرية كما نجدها في المثالية الألمانية عند هيغل وهانريك مثلًا، غير قادرة مبدئيًا على تأسيس ميتافيزيقا لله، أي ميتافيزيقا واقعية لذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، التي كانت في آخر المطاف محط اهتمام كبير عند تأسيس البرهان الأنطولوجي فيما نظن. من هنا فإن الفهم الحلولي الهيغلي لهذا البرهان قد فاجأنا، وسنفهم فيما بعد بالأسباب التي دفعته إلى محاولة بناء هذا البرهان بطريقة حلولية عن طريق التعريف والوعي الذاتي وكذا عن طريق هوية الأنا مع المطلق ومن خلال الدياليكتيك بين الفكر والوجود. وسنرى لماذا كانت هذه المحاولة خاطئة. وبغضّ النظر عن هذا، فإن موقف هيغل يحتوي على لحظات لا تتطابق مع أي تعريف ميتافيزيقي صحيح وترانسندنتالي لمفهوم الله، أي مع أية معرفة وجودية لله بالمعنى الكلاسيكي، على اعتبار أنها هي أساس كل برهان أنطولوجي عقلاني كما سنبرهن على ذلك فيما بعد[2].

---

(1) انظر ما أنجزه هيغل حول البرهان الأنطولوجي في «**محاضرات في فلسفة الدين** لسنة 1831»: هيغل: «**محاضرات حول براهين وجود الله**» ص 172 ـ 177. يقول هيغل عن البرهان الأنطولوجي في هذه المحاضرة أن هذا البرهان «هو الوحيد الذي معه الحق» (ص172)، لكنه يؤكد في الوقت نفسه على أن «البرهان الأنطولوجي ينطلق من التعريف» (ص173)، وهو تأكيد حاولنا أن نبرهن على خطئه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. انظر كذلك هيغل: «**محاضرات في فلسفة الدين**» ملحق: «براهين وجود الله» ص353 ـ 357. وإلى حدّ ما هيغل: «**نظام الفلسفة**»، «علمية المنطق: علم التعريف» ص 399، حيث يرجع مباشرة إلى فهم أنسليم للبرهان الأنطولوجي ويقول: «لا يمكن عمل أي شيء ضد ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي وضد التحديد الأنسليمي للكامل» ص 402.

(2) وهكذا يكتب هيغل في «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**»، المجلد الثالث، ص 168: «إن البرهان الذي ينتقده كانط لا تنقصه الا الرؤية في وحدة الفكر ووحدة الوجود عند =

من جهة أخرى، نعتقد بأن التعاريف الحلولية والحضورية أو الكلاسيكية الجديدة لله، والتي يستعملها الكتاب الذين سبق أن أشرنا لهم سابقًا، لم تساهم في تأسيس نسقي فلسفي للبرهان الأنطولوجي. هذا التأسيس الذي نعتبره الممكن الوحيد، وهم الذين اعتبروه غير ممكن. ولا نعترف كذلك بذاك التأسيس التمثيلي وتغيير هذا البرهان، الذي نجده مثلًا عند كارل بارث. سنستعرض بعض المحاولات المهمة في إطار مناقشة نقدية للاعتراضات الممكنة ضد البرهان الأنطولوجي في الأجزاء الأخيرة من هذا الكتاب، ـ من وجهة نظر تاريخية ـ لتأسيس البرهان الأنطولوجي.

اهتممنا بأسس التأويل الواقعي للمنهج الفينومينولوجي وكذا تبريره النقدي في مكان آخر[1]، ولا يمكننا هنا إعادة عرض النتائج التي توصلنا لها ولا الاستغناء التام عن استعراضها، لأننا نعتقد بأن هناك سواري أخرى تحمل إعادة تأسيسنا الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي. فقد استعرضنا وأسسنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب أهم الفرضيات لنظرية معرفة أنطولوجية للدفاع عن البرهان الأنطولوجي، حتى وإن كنا قد قمنا بذلك باختصار شديد وسنعمل على تعميقها في هذا الباب.

ليس من واجب هذا الباب التاريخي من هذا الكتاب جمع كل المساهمات الإيجابية التي حاولت إضاءة هذا البرهان انطلاقًا من مساهمة دون سكوتوس ومرورا

= اللانهائي... لكن من هنا... فإن الوجود المطلق الأنا، المفكر الواعي بذاته، ليس كشرط، لكن كون الأنا، كل من يفكر، هو لحظة هذا الوعي بالذات، هو إذن خطوة إضافية. هنا، نرى لأول مرة هذا الشكل، يمكن أن نأخذ ببساطة هذا الوجود المطلق في الجانب الواعي النهائي؛ وهذا الأخير لم يفهم لا عدمه ولا إحساسه الشخصي... إنه لم يرجع بعد إلى ذاته، يعرف عن الوجود، لكنه لا يعرف نفسه».

إن هذه الأطروحة تفترض حلولًا حضوريًا وهوية (وحدة) بين الأنا والوجود المطلق. وحتى وإن افترضنا صحة هذه الأطروحة فإنها لم تستطع أن تؤسس حقيقة البرهان الأنطولوجي للأسباب التي سنراها فيما بعد. وبغض النظر عن هذا فإنها تتناقض مع الوجود الإنساني النهائي ومع كل التعاريف الإنسانية لله.

وعيب الفهم الهيغلي للبرهان الأنطولوجي هو كونه ينطلق أيضًا من استنتاج التعاريف، أي من تعاريف الله إلى وجوده في عرضه للبرهان الأنطولوجي في «المنطق». انظر كذلك «المنطق»، المجلد الثاني، **مؤلفات مختارة**، المجلد الخامس، ص 172 : «إنه لمفهوم في حدّ ذاته على أن تحديد هذا الممر الأخير هو التحديد نفسه، أي ما يعتبر في الميتافيزيقا كاستنتاج من التعاريف، وبالضبط من تعريف الله إلى وجوده، أو ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله».

ويذكر هيغل هناك «erhabten Gedanken» الديكارتي : «على أن الله هو ما يتضمنه تعريف وجوده». وهذا يقدم كذلك سوء فهم راديكالي لنقطة بداية البرهان الأنطولوجي كما هو الشأن عند ديكارت أيضًا.

(1) في Back to Things in Themselves وكذا Erkenntnis objektiver Wahrheit

بلايبنتز ووصولًا إلى هارتسهورنا أو مالكولم، الذين سنرجع إليهم في هذا الكتاب. في مقابل هذا فإننا سوف نهتم بطريقة منظمة بالكثير من المساهمات التاريخية في إطار نتائج مناقشة الاعتراضات المختلفة ضد البرهان الأنطولوجي. وقد قمنا بهذا إلى حد ما في الجزء الثاني من هذا الكتاب. هَمُّ الثاني هذا فيما يتعلق بجانبه التاريخي المحض، هو إيجاد أساس تاريخي للدخول إلى المشكل النسقي، ليساعد القارىء على تقصي أو تذكر اللحظات التاريخية المهمة في الدفاع عن هذا البرهان.

لم نتوقف، في الباب الثاني على كل الاعتراضات النقدية ضد البرهان الأنطولوجي مادامت لم تذكر في الجزء الثاني، وسوف نتوقف عليها في الباب اللاحق من هذا الكتاب، يعني في إطار تفكيرنا الفلسفي النسقي. فقد استعرضنا الأصوات النقدية ضد البرهان الأنطولوجي باختصار في الجزء الثاني من هذا الكتاب، سواء تعلق الأمر بجاولينوس أو طوماس الأكويني أو كانط أو برينطانو أو فيندلي؛ وسنعالجها من جديد في الجزء السادس في إطار عرضنا ونقدنا للاعتراضات ضد البرهان الأنطولوجي. وهناك ستأخذ اعتراضات كانط ضد هذا البرهان أهمية كبيرة، ولهذا السبب خصصنا لها مكانًا مهمًّا في هذا الكتاب.

على كل حال، إن المضمون النسقي لموضوع هذا الكتاب مُعَبَّر عنه كذلك في هذا الباب التاريخي الذي يُؤَسَّس انطلاقًا من مبدأ تفسير المعنى الحقيقي لمؤلف فيلسوف ما وإمكان فهمه، عندما يتتبع النص المفسر إلى الأشياء نفسها التي تعنيه من أجل كتابة تاريخ للفلسفة على ضوء فلسفة نسقية[1]. من هنا لا يمكننا أن نتجنب نوعًا من تلخيص المعنى العميق للفهم الأنسليمي والأبفنتوري والديكارتي للبرهان الأنطولوجي، وسنرجع إلى هذا في الأقسام المتأخرة من هذا الكتاب ونكرر البعض الآخر مما قيل في الجزء الأول والثاني. وبهذا المعنى فإن هذا الجزء التاريخي الثالث من هذا الكتاب يحتوي على ملخص لنواة هذا الكتاب ويستعرض «كل الكتاب في جزئياته».

---

(1) لقد أشار Hans-Georg Gadamer في كتابه «الحقيقة والمنهج Wahrheit und Methode إلى هذا المبدأ التفسيري، وأكد على أن تأويل جيد للشيء في ذاته يجب أن ينطلق من هذا الشيء في ذاته. وعلى الرغم من هذا فإن غادمير الذي بقي وفيًّا لهذا الشكل الخاص من التاريخانية، والذي لا يسمح بمعرفة وجود مستقل عن التاريخ من خلال الوعي التاريخي، لم يستطع أن يؤسس بالفعل مبدأه التفسيري. وبالدوين شفارتس Balduin Schwarz في محاضراته غير المنشورة حول مجموع تاريخ الفلسفة (أرشيف المعهد العالمي للفلسفة) قد أعطى لهذا المبدأ أهمية أساسية في تاريخ الفلسفة، وأسسه نظريًّا بطريقة حسنة جدًّا. انظر كذلك عملنا: «الحقيقة ـ الفلسفة ـ التاريخ. الأبعاد غير الزمانية والأبعاد التاريخية للفلسفة»، وكذا الخلاصة التي كتبناها لكتاب G. Reale حول أفلاطون.

الجزء الثالث

نقط ضعف عرض أنسليم لمنطلق البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من الوجود الإلهي الموضوعي

3، 1. نصوص غير واضحة لأنسليم تتضمن نقطة بداية «برهان أنطولوجي - غير صالح - انطلاقًا من فكرة فقط وإيحاء مبادىء أنطولوجية شكلية

لا نجد عند ديكارت فقط، كما سوف نرى، بل أيضًا عند أنسليم في أماكن متعددة عدم وضوح طريقة تعبيره في الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي. من هنا فقد كان جواب أنسليم على جاولينوس حبيس غموض معين إلى درجة أنه انطلق في بعض مقاطع نصه من واقعة ميتافيزيقية خالصة، لا يمكن أن تؤسس إلا وجودًا إلهيًا غير مختزل وبطريقة فريدة من نوعها، كما لو كان الأمر يتعلق باستنتاج منطقي خالص من تعريف ما. ولا نعثر على وضوح الكثير من نصوصه، التي سنراها في الجزء الخامس من Proslogion الأنسليمية، في كل دراسات برهانه. هناك في الكثير من المواضع انطباع كون أنسليم يستنتج حقيقة فكرة الله من التفكير في الوجود عندما يقول مثلًا: «ففيما فكرتك القائلة إن الذي يفهم ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه لا ينتج عنه أنه يوجد في الفكر ولا أنه يوجد، إذا كان يوجد في الفكر، وأنه يوجد حقيقة، إذن فإنني أقول بالتأكيد: حتى ولو كان بالإمكان التفكير فيه كوجود، فإنه من الضروري أنه (وجوده) حقيقي كذلك. إذا كان لم يمكن التفكير في «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإنه سوف يكون إذن دون بداية وجودية. لكن ما يمكن التفكير فيه ولا يوجد، يمكن من خلال بداية ما التفكير فيه. لهذا فإذا كان ممكنًا التفكير في «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» كغير مُفَكَّرٍ فيه وكغير موجود، وإذا كان مفكّرًا فيه كموجود فإنه يوجد بالضرورة»[1].

---

(1) Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in rai: certe ego dico: si vel cogitari poitest esse, necesse est illud esse. Nam «quo maius cogitari nequet» non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per =

يتضح من هذا النص بأن هناك في الواقع ذاك الاستنتاج الخاطىء، الذي ينفيه ديكارت كما سنرى، والذي انتبه إليه كانط والكثير من نقاد البرهان الأنطولوجي. افْتُرِضَت في هذا النص الطبيعة الموضوعية للوجود على الدوام بطريقة مسبقة، على الرغم من إمكان لمس احتمال كون التفكير الذاتي كافيًا للتفكير. لا يمكن من خلال هذا النص الأنسليمي المتأمل بطريقة عميقة استنتاج كون الله يوجد بالفعل، لكن فقط كونه مُفَكَّرًا فيه كوجود ضروري؛ أي كون فكرة وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، تحتوي بالضرورة على فكرة وجود واقعي. وينطبق الشيء نفسه على النص التالي أيضًا: «عندما يُفَكَّرُ فيه فقط، فإنه من الضروري بأن هذا الكائن يوجد. إذن إن الذي ينفي أو يشك بأن هناك شيئًا لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه، ينفي أو يشك بأنه وإذا كان ذلك صحيحًا، فإنه لا يمكن أن يوجد لا في الواقع ولا في الفكر. إذن فلن يوجد ذاك الذي يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. أجل، إن ما يمكن التفكير فيه ولا يوجد لن يكون لا في الواقع ولا في الفكر إذا كان ممكنًا أن يوجد. وإذا كان من الممكن التفكير فيه، فإنه لا يمكن أن يكون إذن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». ولنفترض بأنه يوجد بالفعل بما أنه من الممكن التفكير فيه. أما ما يمكن التفكير فيه لكنه لا يوجد، فإنه إذا كان موجودًا لن يكون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». وإذا كان ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإنه لن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؛ إن هذا سخيف. لهذا، فإنه من الخطأ اعتبار ذاك الذي لا يوجد هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، حتى وإن كان مفكّر فيه فقط وحتى وإن فُهِمَ وكان من الممكن أن يكون في الفكر»[1].

= initium potest cogitari esse Non ergo «quo maius cogitari nequit» cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est.

Anslem, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli, P. 130, Z. 20, P. 131, 5.

(1) Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse «quo maius cogitari nequit». Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset «quo maius cogitari non possit». Si ergo esset «quo maius cogitari non possit», non esset quo maius cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest. Multi itaque magis, si intelligi et in intellectu esse potest.

Ebd., P. 131, 6-17.

يظهر بوضوح أن كل هذا الفكر هو استنتاج خاطىء بالمعنى الكانطي الذي ناقشناه في الجزء الثاني. هنا تمّ استنتاج الوجود الكامل اللانهائي من تعريف أو من فكرة، وتمّ التأكيد على الوجود الواقعي لهذا الوجود. وقد غُفلَ هنا كوننا نأخذ بالتأكيد مَعَنَا في الداخل الوجود الضروري في تعريف الوجود الكامل: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وبأنه، وبسبب ذلك، وإذا كان هذا التعريف يطابق شيئًا في الواقع، فإن هذه الحقيقة ليست عارضة، لكن يجب بالضرورة أن تكون موجودة إلخ، وبأنه لا يُسْتَنْتَجُ من هذا بأن هذا التعريف ليس ذاتيًّا محضًا، أو أنه قد يمكن أن يكون سخيفًا؛ لهذا فإن هذا الوجود لا يمكن أن يوجد موضوعيًّا، لأن ذلك سيكون متناقضًا.

حتى وإن لم يكن المرء قد انطلق من معنى ذاتي محض، بل من فهم موضوعي لوجود: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإن ما يمكن البرهنة عليه من خلال فكر أنسليم السابق، هو إما أن هذا الوجود ضروري أو أنه لا يمكن أن يوجد على الإطلاق. لكن هذا الكلام الأخير لم يدحض والكلام الأول لا يمكن تأكيده بهذه الطريقة من التفكير.

3،2. مناطق الضعف ومناطق القوة في جواب أنسليم على برهان أكمل جزيرة

لم يبرهن أنسليم في آخر المطاف في الجزء الثالث من جوابه على جاولينوس إلا على كون أكمل الجزر لا يمكن التفكير فيها إلا كغير موجودة، في الوقت الذي لا يمكن التفكير فيه في جوهر كل الكمالات دون وجود. كيف سيكون هنا الجواب عن الاعتراض الليبنيزي أو المدرسي القائل بأن الصلابة الداخلية وعدم تناقض فكرة الله هي مفترضة بصفة مسبقة في البرهان الأنطولوجي؟ كيف سيبرهن بكلمات أخرى على أن نقطة بدايته لا تنطلق من تعريف أو على أن هذا البرهان لا ينتهي إلى استنتاج غير صحيح للواقع؟

سَيُقَال بكل وضوح في الجزء الرابع من جواب أنسليم، والذي استعرضناه في الجزء الثاني من كتابنا هذا، بأنه لا يمكن ربط عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله بأي مستحيل، وسبب هذا هو كوننا لا يمكن أن نفكر في موجود نعرف حق المعرفة أنه يوجد بأنه لا يوجد. ويؤكد أنسليم بأن هذه الضرورة الأخيرة ما هي إلا نتيجة مبدأ التناقض، وبأننا عندما نكون نعرف بأن شيئًا ما يوجد، لا يمكننا أن نفكر في الوقت نفسه بأنه لا يوجد حقيقة. وفيما يتعلق بالله، فإن عدم إمكان التفكير في عدم وجوده ناتج عن أسباب أخرى أكثر جوهرية، ويمكننا بطريقة ما أن نفكر فيها بأنفسنا، أي يمكن أن نتصور خياليًّا بأننا لا نوجد، على الرغم من أننا نوجد خياليًّا. في إطار هذا

يتضح من هذا النص بأن هناك في الواقع ذاك الاستنتاج الخاطىء، الذي ينفيه ديكارت كما سنرى، والذي انتبه إليه كانط والكثير من نقاد البرهان الأنطولوجي. افْتُرِضَت في هذا النص الطبيعة الموضوعية للوجود على الدوام بطريقة مسبقة، على الرغم من إمكان لمس احتمال كون التفكير الذاتي كافيًا للتفكير. لا يمكن من خلال هذا النص الأنسليمي المتأمل بطريقة عميقة استنتاج كون الله يوجد بالفعل، لكن فقط كونه مُفَكَّرًا فيه كوجود ضروري؛ أي كون فكرة وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، تحتوي بالضرورة على فكرة وجود واقعي. وينطبق الشيء نفسه على النص التالي أيضًا: «عندما يُفَكَّرُ فيه فقط، فإنه من الضروري بأن هذا الكائن يوجد. إذن إن الذي ينفي أو يشك بأن هناك شيئًا لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه، ينفي أو يشك بأنه وإذا كان ذلك صحيحًا، فإنه لا يمكن أن يوجد لا في الواقع ولا في الفكر. إذن فلن يوجد ذاك الذي يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. أجل، إن ما يمكن التفكير فيه ولا يوجد لن يكون لا في الواقع ولا في الفكر إذا كان ممكنًا أن يوجد. وإذا كان من الممكن التفكير فيه، فإنه لا يمكن أن يكون إذن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». ولنفترض بأنه يوجد بالفعل بما أنه من الممكن التفكير فيه. أما ما يمكن التفكير فيه لكنه لا يوجد، فإنه إذا كان موجودًا لن يكون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». وإذا كان ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإنه لن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؛ إن هذا سخيف. لهذا، فإنه من الخطأ اعتبار ذاك الذي لا يوجد هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، حتى وإن كان مفكّر فيه فقط وحتى وإن فُهِمَ وكان من الممكن أن يكون في الفكر»[1].

= initium potest cogitari esse Non ergo «quo maius cogitari nequit» cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est.

Anslem, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli, P. 130, Z. 20, P. 131, 5.

(1) Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse «quo maius cogitari nequit». Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset «quo maius cogitari non possit». Si ergo esset «quo maius cogitari non possit», non esset quo maius cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest. Multi itaque magis, si intelligi et in intellectu esse potest.

Ebd., P. 131, 6-17.

يظهر بوضوح أن كل هذا الفكر هو استنتاج خاطىء بالمعنى الكانطي الذي ناقشناه في الجزء الثاني. هنا تمّ استنتاج الوجود الكامل اللانهائي من تعريف أو من فكرة، وتمّ التأكيد على الوجود الواقعي لهذا الوجود. وقد غُفلَ هنا كوننا نأخذ بالتأكيد مَعَنَا في الداخل الوجود الضروري في تعريف الوجود الكامل: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وبأنه، وبسبب ذلك، وإذا كان هذا التعريف يطابق شيئًا في الواقع، فإن هذه الحقيقة ليست عارضة، لكن يجب بالضرورة أن تكون موجودة إلخ، وبأنه لا يُسْتَنْتَجُ من هذا بأن هذا التعريف ليس ذاتيًّا محضًا، أو أنه قد يمكن أن يكون سخيفًا؛ لهذا فإن هذا الوجود لا يمكن أن يوجد موضوعيًّا، لأن ذلك سيكون متناقضًا.

حتى وإن لم يكن المرء قد انطلق من معنى ذاتي محض، بل من فهم موضوعي لوجود: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإن ما يمكن البرهنة عليه من خلال فكر أنسليم السابق، هو إما أن هذا الوجود ضروري أو أنه لا يمكن أن يوجد على الإطلاق. لكن هذا الكلام الأخير لم يدحض والكلام الأول لا يمكن تأكيده بهذه الطريقة من التفكير.

3،2. مناطق الضعف ومناطق القوة في جواب أنسليم على برهان أكمل جزيرة

لم يبرهن أنسليم في آخر المطاف في الجزء الثالث من جوابه على جاولينوس إلا على كون أكمل الجزر لا يمكن التفكير فيها إلا كغير موجودة، في الوقت الذي لا يمكن التفكير فيه في جوهر كل الكمالات دون وجود. كيف سيكون هنا الجواب عن الاعتراض الليبنيزي أو المدرسي القائل بأن الصلابة الداخلية وعدم تناقض فكرة الله هي مفترضة بصفة مسبقة في البرهان الأنطولوجي؟ كيف سيبرهن بكلمات أخرى على أن نقطة بدايته لا تنطلق من تعريف أو على أن هذا البرهان لا ينتهي إلى استنتاج غير صحيح للواقع؟

سَيُقَال بكل وضوح في الجزء الرابع من جواب أنسليم، والذي استعرضناه في الجزء الثاني من كتابنا هذا، بأنه لا يمكن ربط عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله بأي مستحيل، وسبب هذا هو كوننا لا يمكن أن نفكر في موجود نعرف حق المعرفة أنه يوجد بأنه لا يوجد. ويؤكد أنسليم بأن هذه الضرورة الأخيرة ما هي إلا نتيجة مبدأ التناقض، وبأننا عندما نكون نعرف بأن شيئًا ما يوجد، لا يمكننا أن نفكر في الوقت نفسه بأنه لا يوجد حقيقة. وفيما يتعلق بالله، فإن عدم إمكان التفكير في عدم وجوده ناتج عن أسباب أخرى أكثر جوهرية، ويمكننا بطريقة ما أن نفكر فيها بأنفسنا، أي يمكن أن نتصور خياليًّا بأننا لا نوجد، على الرغم من أننا نوجد خياليًّا. في إطار هذا

العرض يبرهن أنسليم مرة أخرى على وحدانية الطبيعة الإلهية، التي يتأسس عليها منطلق برهانه: «إذن وإذا كان بالإمكان فهم كل شيء من الأشياء التي توجد كغير موجودة، فإنه بالإمكان التفكير في كل الأشياء كغير موجودة، باستثناء تلك التي لها معنى أكبر. إذن، يمكن التفكير في كل شيء بمفرده كغير موجود ولكل شيء إما بداية أو نهاية أو تلاحم بين الأجزاء. وكما قلنا، كل شيء لا يكون في مجموعه في مكان ما أو في زمان ما. أما ذاك الوجود الوحيد/الفريد فإنه لا يمكن التفكير فيه كغير موجود، على اعتبار أن ليس له لا بداية ولا نهاية ولا تلاحم بين الأجزاء. وعلى اعتبار أن الفكر يجده دائمًا وفي أي مكان في مجموعه... وباستثناء ذلك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، فإنه يمكن التفكير في شيء ما كغير موجود، حتى وإن كنا نعرف بأنه يوجد. وبهذا المعنى فإن الله وحيد ولا يمكن التفكير بأنه لا يوجد...»[1].

لنتمعن كذلك جواب أنسليم على جاولينوس[2]، حيث قال بأنه ينطلق في برهانه من «اللانهائي الكبير» (الخير) فقط، وليس من أكبر الموجودات، لأنه يمكن التفكير في أكبر الموجودات كعرضي أيضًا. ويذهب أنسليم في هذا النص في الاتجاه القائل بأنه يمكن لوجود الكائن الإلهي المطلق أن يكون أساس برهانه، وليس أي تحليل للمعاني أو للحظات تعريفية.

يوجد دائمًا في جواب أنسليم على لحظات طورن Toren، التي تستنتج الواقع من الفكر، كما هو الشأن بالنسبة لبعض النصوص في الجزء السادس والجزء التاسع من جوابه على جاولينوس، حيث إنه برهن بطريقة شكلية جدًا بأنه يفترض بأن جملة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه» لا يوجد، قد تكون خاطئة، وتؤدي إلى فهم كون هذا الكائن يصبح متحدًا، وبهذا فإنه يضمن نقطة البداية الضرورية لهذا البرهان.

---

(1) Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est. Illa quipa omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubiqe totum ulaa invenit cogitatio... et quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur ety proprium est deo non posse cogitare non esse...
Ebd., P. 133-134.

(2) المرجع السابق نفسه، الجزء السادس، ص 136.

لكن الأمر لا يتعلق بهذا كما رأينا عند مناقشتنا للاعتراضات الأولى بدءًا من كانط إلى برينطانو. فإذا كانت أطروحة «عدم وجود الدائرة المربعة» تتضمن بطريقة أو بأخرى فكرة الدائرة المربعة، فإنه لا يمكن أبدًا قبول هذا النوع من التفكير في «الشيء» المتناقض مع نفسه. لا يمكن قبول هذا الفكر الذي يفكر فيه خارج الفكر وتأكيده كوجود موضوعي أو ضروري. فإذا اعترف كل واحد بأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» قد فُكِرَ فيه بطريقة فكرية كوجود ضروري بأن هذا الفكر التافه في ذاته يؤكد هذا؛ فإنه لا ينتج عن هذا وجود تطابق بين لحظات هذا النوع من الضرورة التعريفية ـ الفكرية الخالصة لتعريف ما.

نرى إذن بأنه يوجد عند أنسليم ـ إلى حدود ما أكثر من ديكارت، كما سنستعرض ذلك فيما بعد ـ الكثير من الأماكن الغامضة في معناها، وبأن المنطلق الحقيقي الصحيح للبرهان الأنطولوجي، المعطى في حد ذاته بالضرورة لعقلنا، لم ير الوجود الإلهي في أماكن عديدة. فبقدر ما أكد أنسليم على مواقف بعينها في أماكن أخرى من نقطة البداية هذه، وكان تأكيده صحيحًا كما وضحنا ذلك في الجزأين الأولين من هذا الكتاب، بقدر ما علق مواقف أخرى، والتي دفعت بديكارت إلى السقوط في التناقض في البرهان الأنطولوجي، كما هو الشأن في أطروحته القائلة بخلق الحقائق الأزلية، التي هدمت أساس دفاع ديكارت عن البرهان الأنطولوجي، كما سنرى فيما بعد.

الجزء الرابع

إذا كان الله إلهًا، فالله موجود

أفكار حول تطوير بونافانتورا للبرهان الأنسليمي[1]

اسْتُوْحِيَ عنوان هذا الجزء من عند بونافانتورا نفسه. وتُلخص هذه الجملة نواة دفاعه عن البرهان الأنطولوجي[2]، وتوجد في نصه: «إشكاليات الخصام حول سرّ التثليث»[3]. يقول: «يمكن للمرء أن يبرهن بالطريقة نفسها: إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود، أجل إن الجملة الأولى صحيحة إلى هذا الحد. ولا يكون عدم إمكان التفكير فيه (الله) على هذا الشكل. إذن فكون الله يوجد هو حقيقة لا يمكن الشك فيها»[4].

---

(1) أصل هذا الجزء يعود إلى محاضرة:
«Si Deus est Deus, Deus est. Reflections on St. Bonaventure's **Interpretatiuon of St. Anselm's Ontological Argument**».
والتي ألقيناها بتاريخ 24 أيلول/ سبتمبر 1983.
The International Conference on Patristic, Medieval, and Renaissances Studies, Augustinien Historical Institute, Villanova University.
وقد ترجمت من طرف روجيليو روفيرا Rogelio Rovira إلى الإسبانية (انظر قائمة المراجع. وقد ترجم إكهارد روسمان Eckhard Rossman هذا المقال إلى الألمانية. وقد استعملت هذه الترجمة من طرف المؤلف مع تعديل جذري لها.

(2) انظر كذلك: John P. Doyle, «**Saint Bonaventura and the Ontological Argument**»، ص270.

(3) De mysterio trinitatis, I, i, 29, P. 48.. حينما لم نجد المؤلف باللاتينية، بل فقط على الشكل التالي [المجلد، الرقم، ص] فإن النص يكون تلخيصًا لفكر بونافانتورا. والرقم والصفحة يشيران إلى المكان الذي وجد فيه النص الأصلي.

(4) Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile.
De myst.trin. I, 1, 29 (Opera omnia V, 48).
ويقول المخطوط H أخيرًا، عوض الكلمات الست الأخيرة: «ergo et consequens». ويمكن أن نقرأ هنالك:
Item nullus potest cogitari, quando fuit, Postquam fuit, non fuisse; ergo si in Deo idem esse, fuisse, et fore, nullus potest cogitare Deum non esse; si enim omne, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile, et Deum esse, ut patet, non potest cogitari non esse ergo...
(Ebd., V, 48)

يؤكد هنا بأن دياليكتيك البرهان الأنسليمي قد قُلّص كثيرًا إلى درجة أن البرهان قد اختفى بصفة كاملة[1]. فالتأكيد بأنه: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله يوجد» يظهر في أول الأمر وكأنه تأكيد دون معنى وفارغ من أي تأكيد. وبهذا فإنه تأكيد لا ينتمي إلى الجمل الخبرية، وتعتبر «الجمل التحليلية» المعروفة قسمًا منها، كما برهن على ذلك «فينش Wenisch»[2]. والتلخيص الذي أتى به بونافانتورا للبرهان الأنطولوجي لا يعني شيئًا آخر سوى: «إذا كان ضروريًا وجود وجود ضروري، فإن هذا الوجود يوجد إذن». إن محاولة بونافانتورا الدفاع عن البرهان الأنطولوجي والبرهنة على صحته والتأكيد على وجود الله على أساس هذه المقدمة المنطقية البسيطة «الله هو الله»، تظهر في أول وهلة مليئة بكل الأخطاء المنطقية (أكثر مما عبّر عنه أنسليم). هذه الأخطاء التي ساعدت معارضي البرهان الأنطولوجي النيل منه كما فعل طوماس الأكويني، أ. كانط أو ف. برينطانو، لكي لا نذكر إلا بعضًا منهم.

4،1. «الله هو الله» كتأكيد خبري وليس كإعادة تحصيل حاصل. يتأسس هذا التأكيد ـ كما هو الشأن بالنسبة لتأكيد «الله يوجد» ـ في «حقيقة الوجود الإلهي» الأنطولوجي

إن البرهان البونافانتوري المذكور أعلاه: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله يوجد» والذي يُتَممُ بـ : «إن الله هو الله بوضوح» هو استنتاج فرضي قطعي من شكل الحكم الافتراضي. والجملة السابقة لهذه الجملة الافتراضية «إذا كان الله إلهًا» وكذا المقدمة القطعية «الله هو الله» للبرهان الأنطولوجي في شكله القياسي القطعي هو حقيقة واضحة لا تتطلب أي شرح إذا ما أُوِّلَ هذا التأكيد كغير خبري وكغير طوطولوجي: (Si) Deus est Deus. وإذا كانت الجملة التحليلية صحيحة ضروريًا، فإنه من الصعب التحديد الدقيق لمصدر صحتها وبأي شكل وبأية طريقة يمكن تطبيقها على الأشياء

---

(1) انظر بونافانتورا، المرجع السابق نفسه. إن أهمية مساهمة بونافانتورا في تطوير البرهان الأنطولوجي لم تلاحظ إلا من طرف كتاب قليلين. انظر مثلًا Rogelio Rovira, La fuga del no ser, P. 53-65. وحول الأعمال الفلسفية لبونافانتورا انظر:
J. M. Quinn, **The Historical Constitution of St. Bonaventure' s Philosophy**.
وأهم عمل حول مجموع فلسفة بونافانتورا قام به E. Gilson والذي يعتبر أكثر عمقًا في تفكيره من Quinn. انظر كذلك ـ فيما يتعلق بنظرية المعرفة عند بونافانتورا ـ Kateryna Fedoryka, «Certitude and Contuition. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge». لقد تجاوزت Fedoryka بكثير Daly وكذا أجزاء من كتاب Gilson حول نظرية المعرفة. ويعد كتابها إلى حد الساعة أكبر وأهم عمل حول نظرية المعرفة عند بونافانتورا.

(2) انظر مقال:
F. Wenisch: «Insight and objektive Necessity: A Demonstartion of the Existence of Proportions which are simultaneously Informative and Necessary True» P. 139-165.

الواقعية. إن الحقيقة الضرورية لجملة تحليلية قطعية لا تثبت الواقع بطريقة قطعية بل فقط بطريقة افتراضية ـ كما أوضح ذلك كانط في نقده للبرهان الأنطولوجي[1] ـ ولهذا السبب فإن جملة «الله هو الله» (و التي قال عنها بونافانتورا بأنها واضحة في ذاتها دون شك) لا تتضمن إلا حقيقة افتراضية حول الواقع، على اعتبار أنه إذا كان الله يوجد، فإنه الله. لكن هذا لا يسمح لنا أن نقول بأن الله موجود «فعلًا».

يمكن لمفهوم الله في حد ذاته وكل وجود ضروري متضمن في هذا المفهوم دون تناقض منطقي ـ هذا التناقض الذي ينشأ عن هذا التأكيد «الله» (الوجود الضروري الموجود) لا يوجد ـ، أن يتحدد عن طريق تعريف خارجي للواقع.

لا تسمح لنا الحقيقة الضرورية لهذه الجملة التحليلية ـ كما وضح ذلك كانط في نقده للعقل الخالص[2] ـ المُوَضحة من طرف مضمون هذا المفهوم الذاتي، تأكيد خاصية عدم تناقض الموضوع وكذا المقدمة المتشابهة بطريقة كلية أو جزئية مع معناها. فعندما نقول مثلًا: «إن الدائرة المربعة هي الدائرة المربعة»، فإنه لا ينتج عن هذا الوجود الفعلي للدائرة المربعة ولا كونها مربعة أو دائرية. لا يمكن للمرء أن يقول استنتاجًا بأن الدائرة المربعة يجب أن تكون مربعة إذا كانت توجد. ذلك أن هذه الدائرة يمكن أن توجد وإذا كانت توجد مربعة، فإنها لن تكون بالضرورة في الوقت نفسه على شكل دائري، على الرغم من أن الشكل الدائري ينتمي إليها تحليليًا. إن عدم التلاحم التركيبي الضروري للشكلين المربع والدائرة يمنع هنا من استعمال مبدأ التطابق والتناقض على اللاشيء وعلى عدم وجود دائرة مربعة.

نرى إذن بأن الحقيقة الضرورية الناتجة من الجمل التحليلية غير الخبرية ضعيفة جدًا وبأنها لا تسمح بالقيام بأي تأكيد قطعي متعلق بالأشياء الواقعية. ولا تسمح لنا بتأكيد أي شيء بأحكام افتراضية عن الأشياء الواقعية الفعلية، التي قد تطابق التعريف ـ الذاتي لجملة تحليلية. هكذا إذن فإن الجملة التحليلية: «الله هو الله» لا تخبرنا حتى بهذا الاستنتاج: «فالله عندما يكون موجودًا هو الله». ونفترض مع دون سكوتوس ولايبنتز أن الله ليس تعريفًا متناقضًا وأن ادعاء عدم وجوده ما هو إلا افتراض.

يمكننا تلخيص هذه النتيجة كالتالي: إن الحقيقة الضرورية لجملة تحليلية وجمل أخرى غير خبرية تُحِيل إلى الوجود (س X) فقط تحت شرطين: أولًا وجود (س)، ثانيًا أن يكون تعريف أو موضوع (س) خال من التناقضات الداخلية والخارجية. وانطلاقًا من هذين الشرطين فإنه من المستحيل واقعيًا أن نستنتج من هذا

(1) إيمانويل كانط: «نقد العقل الخالص»، مجلد 620 ـ 630.

(2) المرجع السابق، مجلد 630.

الوجود الواقعي أو الوجود الضروري لكائن ما، وبأية طريقة كانت، بأنه يمكن للمرء أن يختار أية جملة من الجمل كمنطلق لفكره، عندما تكون حقيقتها طوطولوجية، تحليلية أو من أي نوع غير خبري، حتى وإن كان الوجود الضروري ينتمي إلى مضمون تعريف موضوع مثل هذه الجمل. إن البرهان الأنطولوجي، وخاصة في الشكل الذي قدمه به بونافانتورا، يحمل الخطأ المنطقي الكبير، المتمثل في عدم الأخذ بعين الاعتبار للشرطين اللذين يسمحان للحقيقة الضرورية لجملة تحليلية أن تطبق على وجود فعلي بغضّ النظر عن نظام التعاريف.

أحد هذين الخطأين المنطقيين، والذي سبق لنا أن تحدثنا عنه في الجزء السابق، هو المرور من نظام التعاريف إلى نظام الواقع غير المسموح به. فهل يجب علينا إذن أن نقول بأن هذا البرهان غير منطقي واعتبار المفكّر المدافع عنه لم يتعلم حتى المبادىء المنطقية الأولية؟ أو هل هناك معنى خفي في التحليل البونافانتوري المبرر والذي يشهد على مفكّر كبير؟

يجب علينا قبل كل شيء أن نؤكد بأن بونافانتورا وكذا أنسليم وديكارت، حتى وإن لم يكن واضحًا في منطلقه المنطقي الميتافيزيقي وانطلاقه من الوجود الموضوعي عوض الانطلاق من تعريف فحسب؛ لم يحاول أبدًا تأسيس وجود الله انطلاقًا من تعريف محض، على الرغم من أن تعابيره توحي بشيء من هذا القبيل. والشيء نفسه ينطبق على أنسليم كما أشرنا إلى ذلك. فعندما نتذكر الجزء الرابع من هذا الكتاب وProslogion الأنسليمية والفرق الذي قام به بين المعنى اللفظي المحض لفكر تحليلي وبين تفكير الفكر الفاهم للشيء في ذاته، فإنه يصبح واضحًا بأنه لم يفكر لا بطريقة غير منطقية ولم يحاول الانطلاق من تعريف لله للوصول إلى أطروحته. فكل ما ينطوي عليه هذا التعريف ينتمي بالفعل إلى وجود الله.

يمكن قول الشيء نفسه فيما يتعلق ببونافانتورا. فنواة منطلقه لمست بطريقة صحيحة جدًّا من طرف E. Gilson في كتابه حول فلسفة بونافانتورا عندما يذكر قول بونافانتور. «إن حقيقة وجود الله هي كبيرة إلى درجة أنه لا يمكن التفكير بأنه لا يوجد»[1]. إنها إذن: «الحقيقة الأنطولوجية للوجود الإلهي»، التي ليست من طبيعة تحليلية؛ وهي التي تشكل منطلق تحليل بونافانتورا للبرهان الأنطولوجي.

---

(1) E. Gilson, **Die Philosophie des Hl. Bonaventura**, P. 149.. وهناك ترجمة ممتازة من الأصل الفرنسي: La philosophie de Saint Bonaventure والتي قام بها Alfred Schlueter. انظر كذلك المرجع نفسه، ص 150: «لم يقدم هنا أي برهان أنطولوجي على وجود الله في المعنى الكانطي. فبونافانتورا لا ينطلق من الفكرة إلى الوجود، فالفكرة بالنسبة له ما هي إلا الطريقة الأنية للوجود في فكره. فالممر الحدودي الحقيقي من فكرة إله ما، والذي يعتبر وجوده ضروريًّا، إلى الوجود الضروري لله نفسه لم تقدم إذن البتة».

من أجل البرهنة على ذلك سنتطرق بالأساس إلى فكرتين لبونافانتورا متعلقتين ببحثه في البرهان الأنطولوجي: تتعلق الفكرة الأولى بتفريقه المهم بين «التفكير العاري» و«التفكير بالموافقة»، أما الفكرة الثانية فإنها تتعلق بالرفض القاطع البونافانتوري لتشبيه جاولينوس البرهان الأنطولوجي ببرهان وجود أكمل جزيرة.

4، 2. عدم وضوح الوجود الإلهي الأعلى والعاقل ممكن بسبب ضعف المفكّر فقط. البرهان الأنطولوجي كتعبير عن مبدأ التناقض

دُرس موضوع العقل الموضوعي بطرق مختلفة من طرف بونافانتورا. ففي مؤلفه: «استنتاجات من سر التثليث» يتحدث عن المصادر المختلفة لشك ممكن. ويصف هنا جذور شك ما إما عن طريق اشتقاق للعقل أو عن طريق ضعف العقل.

يوضح بونافانتورا بأن للنوع الأول من الشك علاقة «بعقلانية الموضوع» و«بالعاقل ـ المفكّر». ويمكن للشك في شيء ما أن يجد سببه الحقيقي في ثلاثة أشياء: إما أن يكون شيء ما غير واضح في ذاته، أو أنه غير واضح بالنظر إلى البرهان المقترح، أو بدون داع للشك غير واضح في علاقته بالفكر المفكّر. ولا يمكن بأية طريقة من هذه الطرق الشك في وجود الله حسب بونافانتورا. للإنسان دائمًا (على الأقل داخليًا) معرفة عن الله، وتتضمن هذه المعرفة أمنيته في حياة سعيدة بعد الموت. من هنا لا يمكن للمخلوق أن يبرهن على وجود الله.

إنه (أي الله) الحقيقة الأخيرة والواضحة للوجود الإلهي في ذاته، وبالتالي فإنه هو ما يؤسس البرهان الأنطولوجي. ليس صحيحًا أن الشيء المفكَّر فيه مُتَضَمَنُ في الموضوع عن طريق مفهوم المقدمة المُفَكَّرُ فيها ذاتها (يمكن للمرء هنا أن يعبّر عن الموضوع كوجود أو كذاك الشيء المفكّر فيه عن طريق تعريف الموضوع). أكثر من هذا فإن كُلًا من الموضوع والمقدمة موجودان كاملان[1]. ويمكننا أن نقول عن الله: إن اسمه الأول هو الكائن ـ الوجود[2]. ويمكن للمرء أن يقول نتيجة تمييز بونافانتورا بين الجوهر الإلهي وكيفه بأن الحكم القائل: «الله يوجد» (وكذا اسم الله نفسه) يعني في الآن نفسه الوجود الإلهي وكُنهَهُ «غير المختلفين في الواقع»[3].

بما أن عقلنا لا يمكنه أن ينطلق من مبدأ التناقض الواضح، لأن «وحدة

(1) «sed id ipsum est omnino esse, quod praedicatur, et subiectum, quod subiicitur». (Oopera omnia, V, 49).

(2) انظر. Bonaventura, Hex. X, **Opera omnia** [V, 378 a].

(3) «deo significat nomen divinum illa duo per indifferentiam secundum rem» [I, 391 [b] Sent., I, d. xxii, art. unicus, Q.I.

التناقضات العليا تتناقض بصفة مطلقة مع وجهة نظرنا»[1]، فإنه «يتناقض أيضًا مع التمييز بين غير المميز والمميز»[2]. يقارن بونافانتورا هنا بطريقة فريدة من نوعها في دفاعه عن البرهان الأنطولوجي بين الوضوح المطلق لمبدأ التناقض وبين البرهان الأنطولوجي نفسه. فكما أن وحدة الوجود وعدم الوجود وفي الوقت نفسه افتراقهما غير ممكن، فمن الممكن أن نؤول هذا النص بقولنا إن الفرق بين «الوجود الكامل» عن طريق وجوده الخاص والوجود الفعلي هو أمر مفروغ منه. يستجيب البرهان الأنطولوجي بطريقة أو بأخرى إلى مبدأ التناقض، والذي من خلاله يستبعد الوجود عدم الوجود. إذن وبما أن مبدأ التناقض يتأسس على عدم الوحدة العامة الواضحة بين الوجود وعدم الوجود، وبهذا فإنه لا يمكن أن يوجد وأن لا يوجد في الوقت نفسه؛ فإن البرهان الأنطولوجي يتأسس على عدم الوحدة البسيطة بين وجود الله وعدم وجوده. فالوجود والواقع ينتميان إذن بالضرورة إلى الوجود الإلهي ويعتبران متحدين فيه. وهكذا فإن عدم وجود الوجود الإلهي المطلق مستبعد بطريقة مطلقة: «هكذا إذن فإن الوجود الأول والممتاز يوجد حقيقة في حقيقته العليا الواضحة»[3].

4، 3. نقط ضعف ثلاث للعقل للشك في الوجود الإلهي

4، 3، 1. يستبعد شرح بونافانتورا لمصدر الأخطاء العقلية الثلاثة التي تقود إلى الإلحاد أو إلى اللأدرية فرضية كونه تأمل البرهان الأنطولوجي كما لو أنه جملة تحليلية

لنتأمل إذن الشك في وجود الله عن طريق «خطأ العقل» لنجد بأنه يمكن للعقل المُفَكِّر أن يقضي على ضُعف ما بطرق ثلاثة. وشرح هذه الأخطاء الممكنة يعني بالتأكيد أن بونافانتورا لا يؤسس البرهان الأنطولوجي على جملة تحليلية عادية. وانطلاقًا من هذه الأخطاء لا يمكن فهم كون جملة تحليلية عن الله مستبعدة فقط، لكن فهم الوجود الإلهي نفسه. هذا الوجود الذي نعبّر عنه عن طريق هذه الجملة: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

يُمْكِنُ التعرف على حقيقة جملة تحليلية ما على الرغم من الأخطاء التي تحدث عنها بونافانتورا. يعني دون تلك الحقيقة التي تطابق موضوع تعريف تلك الجملة لفهمها ودون أن نعرف ما إذا كانت المعاني التي تتضمنها هذه الجملة

(1) «unio summe distantium est omnio repugnans nostro intellectui». Bonaventura, De myst. trin. I, 1; (**Opera omnia** V 49,b).

(2) «divisio omnio unius et indivisi est omnio repugnans eidem». (Ebd., V, 49, b).

(3) «Sic primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate». (Ebd., V, 49, b).

متناقضة أم لا. لا تتطلب حقيقة جملة تحليلية إلا تطابقها مع المبدأ المنطقي الأول إذن، أي أساس الحكم على تحديد الموضوع والمبتدأ، وتصريف مقدمة التعريف عن طريق تحليل وضوح معنى موضوع تعريف الحكم التحليلي. وفي المثال الذي يعنينا عن طريق تحليل اسم (تعريف) «الله». ليس من الضروري تجاوز تعاريف الأحكام التحليلية (غير الخبرية) والتسلل إلى الشيء في ذاته الذي يعنيه الحكم التحليلي لمعرفة حقيقته (يجب أن يكون عدم تناقضه معروفًا). ولكل هذه الأخطاء التي ذكرها بونافانتور، والتي تجعل فهم البرهان الأنطولوجي غير ممكن، علاقة مع عدم فهم المعنى الذي يعنيه اسم «الله»[1]، ليس فقط عدم الفهم السيّئ لمعنى هذا المفهوم، لكن عدم فهم اسم الله بالمعنى القديم والكلاسيكي للأس (المبتدأ = اسم، موصوف) كوجود. وهذا يعني بأن جذر هذا الخطأ يكمن في عدم فهم ما يعنيه ذاك الوجود المسمى بهذا الاسم.

4، 3، 2. اسم ووجود الله

شُخِّصَ اسم ووجود الله من طرف بونافانتورا، على الرغم من أنه يميز بين «الاسم الكامل»[2] والاسم غير الكامل[3]، الذي لا يفهم إلا(«نصفه»). يقول: «إن الله وحده هو الذي يمكن التلفظ به في ذاته ولا يمكن تسميته لا عن طريق اسم آخر من غير ذاك الذي هو ذاته ولا عن طريق كلمة أخرى من غير تلك التي هي ذاته»[4]. وعلى الرغم من أن هذا التطابق التام لِيُبَيِّنَ اسم ووجود الله لا ينطبق إلا على ذلك الاسم الذي يُعبّر بطريقة كاملة عن هذا الوجود «اسم (= وجود) الذي لا يعرفه إلا الله و«هو» الله؛ فإن معرفتنا المحدودة لله لا تكفي لفهم كاف لاسم الله لمعرفة حقيقة البرهان الأنطولوجي. وهذا الاسم هو الذي يقود ـ كلما تطورت المعرفة ـ بطريقة أحسن وبوضوح إلى الطبيعة الإلهية[5].

يميز بونافانتورا فيما قاله عن الفلسفة وعن الدين بين ثلاثة معان لمفهوم «الاسم». الاسم كتصور والاسم كمعنى مادي ـ جسدي والاسم الشخصي، مثلًا

---

(1) Significatum huius nominis Deus.

(2) اسم (effabile) per perfectam expressionem) و per perfectam comprehensionem, انظر Bonaventura, I Sent. 1, art. unicus, d. xxii, (**Opera omnia**, V, 391 a)..

(3) «per semiplenam narrationem» المرجع السابق نفسه.

(4) «Deus... sibi soli est effabilis et nominabilis, non alio nomine, quam ipse sit, nec alio verbo, quam ipse sit» المرجع السابق نفسه.

(5) [I, 391, b] Sent. I, d. xxii, art. unicus, Q. I, conclusio.

«عمر». وفي هذه الحالة تبقى الكلمة مشابهة لذاتها على الرغم من أنها ترتكز في وظيفتها كاسم على تسمية شيء ما. وبهذا يمكن أن تكون هناك كلمات (أسماء) مختلفة لله بمعنى «أسمائها» المادية. هذه الأسماء التي تحدد الكلمات في علاقتها بالمعاني التي تحدد الاسم.

من هنا فإن المعنى الأول لـ«الاسم» ككلمة Vox مرتبط بالمعنى الثاني، لأن له علاقة بالاسم كمعنى. وهذا الاسم هو خاصية، لأنه خاص بطبيعة مادة أو شخص ما[1]. ويعني المعنى الثاني للاسم «الشيء المعبّر عنه». ويستعمل هذا المعنى للاسم عندما يقول المرء مثلًا: إن الحُسن والمُشَرف هما الشيء نفسه فيما يتعلق بالاسم[2]. ويمكن للمرء بهذا المعنى للاسم أن يعني من جديد الشيء المعبّر عنه جوهريًا كجوهر. وبهذا ليس هناك إلا اسم واحد لله؛ كما أنه ليس هناك إلا وجود إلهي واحد. لكن إذا لم يكن الوجود المعبّر عنه جوهريًا عن طريق الاسم، لكن مفكّر فيه كشخص، فإننا سنكون أمام أسماء مختلفة لله.

هناك نوع آخر من الأسماء أو من معاني الأسماء يعبّر عن أساس تسمية (Ratio innotescendi). ويمكن أن يكون هذا الأساس أو هذا الشكل للاسم في أنواع مختلفة. فـ Rationes innotescendi يتضمن الصفات المختلفة، التي تعتبر كمالات خالصة والتي يرجع إليها المرء عند اهتمامه بالله عندما يعترف بالله في أعلى معانيه وعندما يعترف بأن التجسيدات النهائية هي متشابهة. وهكذا نسمي الله أسمى جوهر وأسمى خير إلخ[3]. وعلى الرغم من أن أصل هذه الأسماء آت من تجربتنا في العالم، وعلى الرغم من أن الصفات التي تعبّر عنها بالمعنى الضعيف نفسه قد وُجدت كذلك في المخلوق (العالم)، فإنها (الأسماء) تعني قبل كل شيء وبالمعنى المطلق «الله». وبالضبط الله في ذاته وليس فقط في علاقته بالمخلوقات[4].

عندما نفكر في العلاقات المتعددة التي تجمع العالم والله، نجد هناك أسماء مشتقة من أساس التسمية فقط. يعني مشتقة من كل العلاقات التي لا تتعلق بالله ولا

---

(1) «Nomen est quasi notamen, quia notat substantia qualitatem»، وهنا استشهد بونافانتورا بـ بريسيانوس Priscianus (Grammat. lib. II, c 5) في Hex. [V, 352 a, n.].

(2) «bonum et honestum sunt idem nomine» (Ebd., V, 393 a).

(3) انظر كذلك النصوص التي اقترحها الناشر. Codex aa.و [I, 393] Sent., d. xxii, art. unicus, q. 2, concl.,

(4) «Quamvis nominemus Deum per creaturas, tamen etiam per creaturas cognoscimus, eum habere esse absolutum» [I, 410, 1].

بوجوده، لكن تتعلق بعلاقته بالعالم فقط. وكمثال على ذلك عندما نسمي الله الخالق، سبب كل الأشياء أو السبب الأول إلخ. وعندما نستحضر هذا النوع الأول من Ratio innotescendi، أو عندما نفكر في كل الأسماء التي تميز الله كجوهر، يصبح واضحًا بأن «الأسماء الإنسانية لله» يمكنها، على الرغم من كونها «لا تعبر بصورة كاملة عن الوجود الإلهي»، الرجوع إلى الوجود الإلهي في ذاته، ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال كتعاريف مخلوقة واضحة أو كأفكار ذاتية.

لنطبق هذا التمييز البونافانتوري على مشكلنا لنتعرف على وجهة نظره عندما يتحدث عن الضرورة. يجب فهم ذاك الذي نطلق عليه اسم «الله» كمصدر لهذا الشيء المعبّر عنه، كمصدر للوجود الإلهي، وبالخصوص كمرجع لما هو عليه في ذاته، وجوهريًّا كجوهر.

عندما نتساءل لماذا فضل أنسليم وبونافانتورا هذا الاسم، أو لماذا جاء أنسليم بعبارته: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر خارجًا عنه»[1]، عن كل أسماء التوراة والأسماء التقليدية، التي تعتبر الله كمطلق، كما هو في ذاته؛ فإننا سوف نكرر الجواب الذي أعطيناه عن هذا السؤال. فاسم الله الذي يستعمله أنسليم وبونافانتورا يعني ـ على الرغم من شكله الإنساني غير الكامل ـ كل الوجود الإلهي المستقل والمباشر، الذي يحتوي بطريقة شاملة على كمالات وصفات إلهية أخرى. إذن: «إن الوجود الإلهي هو إلى حدّ ما حَسَن وكبير، ولا يمكن التفكير فيه بطريقة أكبر أو أحسن»[2]. والنتيجة هو أنه ليس هناك اسم آخر يمكنه القيام بهذه المهمة الثانية للاسم على أحسن وجه. يعني التعبير عن وجود وعن جوهر الموجود بطريقة كاملة.

لكن عندما نفهم الله كـ«أعلى وجود من الإنسان» فقط، وبأنه يمكنه التنبؤ بالمستقبل وأشياء أخرى كثيرة، فإننا لم نفهم الطبيعة الإلهية في «كمالها»، لكن في جزء من أجزائها فقط. ولفهم ضرورة الطبيعة الإلهية في «كمالها الكامل»، أكد بونافانتورا بأنه «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود». هنا يرجع إلى «الوجود الأحسن»، وهو ما ذكره ديكارت فيما بعد في تعبيره عن الطبيعة الإلهية بـ«الوجود الأكمل».

إن عدم فهم اسم «الكمال اللانهائي» في كل أبعاده هو ما دفع بأنسليم

(1) Bonaventura, **Opera** [I, 627 a, f.4].

(2) «Item, omni finito potest aliquid cogitari maius, scilicet infinitum ipsum; sed divina essentia est ita bona et magna, quod nihil maius nec melius cogitari potest...» [I, 768 f.4]..

وبونافانتورا إلى اختيار الاسم المعروف عندهما. وما يأتي من نواة الوجود الإلهي هو الذي يمكنه أن يسمح لنا بفهم صحيح للطبيعة الإلهية، وفهم بأن الوجود الحقيقي، وككل الصفات الأخرى، ينتمي إلى «الوجود الأعلى»؛ وهذا ما لا يترك المجال لشرحه كتعريف ذاتي لكونه يتأسس على وجود ضروري غير مخلوق. يتطلب الكمال الأعلى للوجود إذن الكمال الأعلى للوجود الواقعي كذلك. وهكذا فإن أعلى شمولية الوجود والكائن تتطلب عن طريق وجودها الخاص الوجود هنا Dasein كذلك، ومن دونه فإنه لا يُمكن لا كمال الكائن والوجود ولا غزارته أن يكونا مُمْكنين.

4، 3، 3. أخطاء منطقية ثلاثة في جذور الإلحاد والشك في عدم وجود الله اللذين يعتبران «فكرًا عاريًا» عوض «فكر بموافقة مبرهن عليها»

إن الجانب السلبي في كون هذه الوقائع تتأسس في الوجود وليس فقط في التعريف هو كالتالي:

1. يتضمن عدم نجاح كل محاولة إدراك الوجود الإلهي في كماله غير المختزل إمكان تقديم الله كغير موجود.
2. يكون الشيء نفسه ممكنًا عندما نسقط في خطأ ثان والمتمثّل في إسقاط ظلم العالم على الله، لأننا بهذه الطريقة نسقط في خطأ الاستنتاج المتعلق بالسماح بإعطاء العالم صفات الله نفسها.
3. عندما لا يستطيع فهمنا لله قيامنا بالتعالي عن العالم المادي المرئي، أي عندما لا يكفي فهمنا لتحليل الطبيعة غير المرئية لله والنفاذ إليها. وبهذا فإنه لن يكون بإمكاننا فهم الوجود الإلهي الوحيد وغير المختزل، الذي يؤسس البرهان الأنطولوجي. وهكذا يمكننا في الواقع أن نشك في الوجود الإلهي.

عندما نفكر في الله بهذه الطريقة الخاطئة، يمكننا أن نفكر إذن «بأن الله لا يوجد، لأنه لا يمكننا أن نفهم بما فيه الكفاية ما هو ذاك الذي يعبّر عنه اسم «الله»[1]. فالمعنى لا يعني هنا معنى كلمة المعنى، لكن يعني ما هو معبّر عنه. فالمعنى يُرجع هنا بشكل خاص إلى موضوع معين أو إلى الطبيعة. يعني إلى «الشيء في ذاته» كما يقول أنسليم[2].

---

(1) «Deum non esse, quia non sufficienter et integre accipitur... significatum huius nominis Deus» De myst. trn. I, ar 2 (**Opera** V, 50, a)

(2) Anselm, Proslogion, 4.

تتجسد هذه النقط المركزية، المتمثلة في إمكان الفهم تحقيق أكثر من تحليل معاني الكلمة والنفاذ إلى الشيء في ذاته للكلمة المعبّر عنها لكي يصل إلى النقطة المركزية في أعلى صورها في التمييز بين «التفكير العاري» و«التفكير بالاتفاق»[1]. ففي «الفكر العاري»، الذي يذكر في البحوث المنطقية الأولى لهوسرل، والتي اعتبر فيها مفاهيم تافهة، أي مفاهيم «من دون معنى» كمفاهيم ذات معنى، كما هو الشأن لمفهوم «الدائرة المربعة»، نفكر في الأشياء الحقيقة والأشياء الخاطئة دون تمييز. لكن الجملة الضد التي يستحضرها بونافانتورا في مقابل «التفكير العاري» تفاجىء، وهي جملة «التفكير بالاتفاق». وسيكون بسيطًا استبعاد هذا المفهوم عن أي فكر «بالاتفاق»، لأن بونافانتورا أكد بأن الأشياء الحقيقية أو التي تظهر حقيقية هي التي يمكن التفكير فيها بهذه الطريقة. يمكن للاتفاق أن يوجد مبدئيًا في كل جملة يمكن أن تظهر بأنها حقيقية، حتى وإن كانت بالفعل خاطئة أو سخيفة. بالطبع لا يمكن للفكر المقتنع = «التفكير بالاتفاق» المرور إلى كل شيء، إلى كل ما يمكننا الحديث عنه كالنوع الأول من «التفكير الخالص»، الذي يرجع إلى الأشياء الخاطئة[2].

قد يكون من المشروع افتراض كون بونافانتورا يرجع إلى ما يسميه أنسليم «الفكر المتعلق بالشيء»[3]، أو «ذاك المفكّر في الشيء في ذاته». يمكن للفكر المقتنع، بمعنى «فكر بالاتفاق»، الذي يتأسس على وضوح الموضوع المفكّر فيه، أن يُفهم هنا كفكر تكون صحته ناتجة من التجربة أو من الاتصال المعرفي مع الطبيعة الحقيقية للشيء. وإذا لم يكن هناك فكر إنساني يتضمن «فهمًا كاملًا لله»، يمكنه أن يتوفر على معرفة صحيحة لعقلانية الطبيعة الإلهية، على الرغم من خاصيته كـ Semiplene cognitio[4].

4،4. نواة البرهان الأنطولوجي عند بونافانتورا ـ نظرة في الوجود الضروري الموضوعي على كون الله موجودًا ـ ودحضه لجاوليـنوس عن طريق الاعتراض القائل بأن ضرورة وجود الجزيرة شيء مفروغ منه حسب قوانين الوجود

يمكن اكتشاف نواة البرهان الأنطولوجي على وجود الله بتحليل ما يعنيه بونافانتورا في تأويله للبرهان الأنسليمي وتمييزه عما هو طوطولوجي في استنتاجاته.

---

(1) Bonaventura, De mysterio trinitas, Q. I, art. i, ad 4, t. V, 50.

(2) «Prima cogitatio se extendit ad quaecumque se extendit sermo; secundo vero cogitatio non ad tot se extendit». Ibid., P. 50, a.

(3) .Proslogion, 4.

(4) [I, 391, a], I Sent., d. xxii, articulus unicus, Q.I.

كما يمكن ذلك عندما يفرض الوجود الموضوعي الضروري نفسه، ـ والذي لا يمكن اختراعه كأي شيء آخر ـ مع ضرورة الوجود الإلهي الكامل والوحيد، المُؤَسِّس لكل الموجودات. وأخيرًا عندما تترك الطبيعة الإلهية نفسها تتمظهر لعقلنا كوجود ضروري غير مخلوق. وهكذا فإن ضرورة الكائن/ الوجود Esse الإلهي لا تتأسس على تعريف ذاتي بسيط، بل على الوجود الإلهي الوحيد الذي يسبق كل فكر مخلوق وكل تعريف ذاتي. بكلمة قصيرة: السابق لكل فكر عارٍ. يكتشف عقلنا الضرورة في «الأشياء نفسها» عوض اشتقاقها من تعريف ذاتي مركب عن طريق تحليل معنى هذا التعريف. وهذا الموضوع الموضوعي الضروري والعاقل «الله» ـ وليس أية فكرة ذاتية، ومن الممكن فكرة مخلوقة أو تعريف مخلوق مفكّر فيه ـ هو الذي يمكنه وحده إعطاء الأساس الصحيح للبرهان الأنطولوجي. ونجد هذا متضمنًا في قول بونافانتورا: «إن حقيقة وجود الله هي كبيرة إلى حد أنه لا يمكن بالتأكيد التفكير فيه كغير موجود، وإلا فإن هناك ضعف في الفهم الذي يفهم ما هو الله»[1].

يمكن لصحة تأويل فهم بونافانتورا للبرهان الأنسليمي دحض اعتراض جاولينوس. فلقد استعمل جاولينوس تشبيه البرهان الأنطولوجي بالبرهان القائل إن الجزيرة الكاملة يجب أن توجد، لأنها دون وجود فعلي لا يمكن أن تكون ما هي عليه: الجزيرة الكاملة. ولهذا السبب فإن هذا البرهان سخيف ببساطة ولا يمكن تشبيهه بالبرهان الأنطولوجي (كما يؤكد على ذلك أنسليم، بونافانتورا وآخرون)، لأن البرهان الأنطولوجي لا يقوم على تحليل تعريف ذاتي ما. وإذا كان البرهان الأنطولوجي مؤسس هكذا، فإن البرهان المتعلق بالجزيرة قد يكون كذلك صحيحًا أو غير صحيح كالبرهان الأنطولوجي. بالفعل ستكون كل جملة تتضمن الوجود أو الوجود الضروري كتعريف ذاتي أو كجزء من هذا التعريف موجودة بالفعل، وتؤكد صحتها من طرف موضوعها كما هو الشأن بالنسبة لـ«وجود مدينة مونخهاوزن Muenchhausen» إلخ.

يذهب بونافانتورا أبعد من التمييز الراديكالي بين المثالين السابقين (الجزيرة

---

(1) Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intellegentis, qui ignorat, quit sit Deus.

يوجد هذا النص في Sent., Lib.I, d. VIII, P.I, Art, I, Q. ii, Conclusio, t. 1, 154, a (عنوان الخاتمة). انظر كذلك المرجع السابق نفسه 155، أ:

Concedentum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogtantis, qui ignorat, quid est quod per nomen Dei dicitur...

الكاملة ـ البرهان الأنطولوجي) ـ كما فعل أنسليم من قبله ـ، ليوضح أن برهان الجزيرة مؤسس بالفعل على تعريف ذاتي، في الوقت الذي يتأسس فيه البرهان الأنطولوجي على وجود موضوعي ضروري ومليء بالمعاني. وهذا الوجود معطى للعقل، ويمكن اكتشاف الأساس الموضوعي القبلي لله عن طريق العقل. ويضيف بونافنتورا أن هذين المثالين ليسا مختلفين فقط، لكن متناقضين، لأن «الكمال المطلق» لوجود جزيرة ما يتناقض هنا مع جزيرة ما كشيء ناقص بالضرورة[1]. لا يمكن اشتقاق الوجود الضروري الواقعي للجزيرة الكاملة من التعريف، لكن تعريف الجزيرة الكاملة الموجودة ضروريًّا هو تعريف متناقض[2] يلتقي به المرء بمجرد ما يفكر في جزيرة كاملة أو جزيرة ضرورية، وهو فكر غير عقلاني[3]. والنتيجة هو أنه لن يكون غريبًا أن ينتج شيء لا يوجد عن فكر متناقض جوهريًّا. وليس هناك تناقض من هذا القبيل في حالة الله، فإنه، أكثر من هذا، وكما أكد على ذلك Gilson: «لأن ضرورة الوجود الإلهي تكتشف الفكر نفسه، ولهذا السبب فقط يمكن لتعريف ما أن يكون برهانًا. ونتيجة لهذا يمكن للمرء أن يقول: إن حقيقة الوجود الإلهي كبيرة جدًّا إلى درجة أن المرء لا يمكن بالتأكيد أن يفكر بأنه لا يوجد»[4].

لهذا السبب فإنه ليس من المستحيل على الإطلاق التفكير في الله كغير موجود أو تحديد أعلى الموجودات كغير موجود، وهو الذي يتطلب ضرورة الوجود الإلهي ويفترض نوعًا من هذه الضرورة. على العكس من هذا فإن الحقيقة الأنطولوجية المكتشفة وضرورة الطبيعة الإلهية ووجود الله، تؤسس وحدها عدم إمكان التفكير في الله كغير موجود. في جوابه على الاعتراض السابع يؤكد بونافنتورا: «ليس لأن ذاك الذي لم يفهم عن ماذا يعبر هذا الاسم أو نية موضوع هذا القول «الله لا يوجد»، بل لأن هذا (الوجود) الإلهي في هذه الحالة واضح في ذاته، ومؤكد للمفكّر بأنه إذا أراد أن يتأمل جيدًا فإنه سوف

---

(1) Sed cum dico insulam, qua nulla potest melior cogitari; hic est repugnantia inter subiectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum, implicatio vero est entis perfectissimi.
St. Bonaventura, De mysterio trinitas, I, ar 2, ad. 6, (**Opera** V, 50 b, 6).

(2) المرجع السابق نفسه 50 .r, b

(3) المرجع السابق نفسه 50 .r, b

(4) .Sent. I, النص الذي سبق.

يجد بأنه ليس هناك شيء يمكنه إبعاده عن هذه الحقيقة. إنه إذن واضح جدًّا وحاضر داخليًّا بطريقة صحيحة، وإنه حاضر في كل مكان، في كل زمان، في كل شيء وفي كل فكر»[1].

النتيجة إذن هي أن الطبيعة الإلهية الوحيدة في نوعها بكل مقدماتها، كما وضح ذلك أنسليم في جوابه على جاولينوس، وبكل حضورها وكل لانهائيتها، هي التي تؤسس الوجود الضروري الإلهي. وبهذا التأسيس في الوجود ذاته، في الوجود الإلهي، يكمن تبرير تسمية هذا البرهان بـ«الأنطولوجي».

4،5. اعتراضات ضد تأويل بونافانتورا وتلخيص

ألا يقود هذا الموقف إلى شكل من أشكال «النزعة الأنطولوجية»؟ ألا يتغافل فلاسفتنا ورجال ديننا حدود العقل الإنساني واستحالة فهم الإنسان لماهية الله؟ لقد لمس طوماس الأكويني هذه الحدود بطريقة دقيقة وأسس اعتراضه العميق ضد البرهان الأنطولوجي على وعيه بحدود العقل الإنساني. وسنرجع إلى هذا فيما بعد. فقد لاحظ بأن الجوهر الإلهي يتضمن في الواقع الله، لكنه أكد بأن الإنسان في وضعيته الحالية لا يتوفر بأية طريقة من الطرق على معرفة الطبيعة الإلهية.

سنرى بأن كل براهين طوماس الأكويني على وجود الله مؤسسة على عرضية العالم، تمامًا كما أن البرهان الأنطولوجي مؤسس على معرفة صحيحة للطبيعة الإلهية الموضوعية كنقطة بداية افتراضية. ففي المقدمات المنطقية لبرهانه، وبالخصوص فيما يتعلق بتأكيده على الوحدة بين «المحرك الذي لا يتحرك» وبين «الكمال اللانهائي» يفترض الأكويني، تمامًا كما افترض أنسليم وبونافانتورا، الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق. فعندما يقدم المرء اعتراضه ضد بونافانتورا ونعته بالأنطيلوجيسموس لأنه افترض الشيء نفسه كالأكويني، يعني معرفة حقيقية للوجود الإلهي، فإنه يؤكد، فيما نتقد، بأن هذا الاعتراض غير مبرر. كما برهنت على ذلك كاتارينا فيدوريكا Kateryna Fedoryka مؤخرًا، هناك القليل من فلاسفة العصر الوسيط ممن دافعوا عن هذا الموقف المعتدل والمتعلق بمعرفة الله كما دافع بونافانتورا على ذلك[2].

---

(1) non quia non possit cogitari «quid est quod per nomen dicitur», sive significatum huius orationis: Deus non est; sed quia ipsum adeo est evidens in se et certum cognoscenti, quod se recte considerare velit, non est aliquid, per quod possit ab hac veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum, quod nulli deest loco, nulli tempori, nulli rei, nulli cogitationi; nec sic est de aliis veris creatis.
De mysterio trinitatis, ibid., 50 b, ad 7.

(2) كاتارينا فيدويكا، المرجع السابق نفسه لها، الجزء 3 ـ 6.

يمتلك الإنسان حسب بونافانتورا معرفة حقيقية ـ صحيحة عن الله وعن ماهية الله. وهذا في الواقع أساس البرهان الأنطولوجي وكل برهان كوسمولوجي وعرضي، كما سنوضح ذلك فيما بعد. وباستثناء هذا، يمكن للإنسان بالتأكيد التعرف على الله بدون مجال للشك، على الرغم من أن هذه المعرفة الإنسانية غير كاملة وخاصة بالإنسان وحده؛ كما أنها متأثرة بالظروف الإنسانية على الأرض، وتابعة لهذه الظروف من جهة ولحواس ومعرفة الأشياء المخلوقة من جهة أخرى. في الواقع فالله وحده هو الذي يتعرف على نفسه ككمال وكغير قابل للفهم من طرف الإنسان[1]. لا تفهم المعرفة الإنسانية الأرضية الله بشكل واضح كما يكون ذلك في متناول الصالحين في السماء[2]. لكن بوسع الإنسان التعرف على الطبيعة الإلهية بطريقة صحيحة وعلى العقلانية غير المخلوقة والضرورية للوجود وعلى كون ضرورة الوجود الإلهي تتضمن في ذاتها جوهره. هناك سُبُل لمثل هذه المعرفة في مرآة الأشياء اللانهائية[3]. لكن هل تكفي معرفة جزئية للوجود الإلهي لبناء أساس كاف للبرهان الأنطولوجي؟ يجيب بونافانتورا بأنه بإمكاننا فهم الوجود الإلهي في شموليته. ويصف بصورة عجيبة كيف يمكننا أن نرى بالعين الصغيرة الشمس الكبيرة أو كيف تنعكس بكليتها في بركة ماء صغيرة. وبالطريقة نفسها بمستطاع العقل الإنساني، على الرغم من طبيعته النهائية، التوصل إلى فهم صحيح للطبيعة الإلهية. وهذا ممكن لأن عقلانية الطبيعة الإلهية السامية تقود العقل/الروح إلى ما فوق حدوده. ويُشَبه بونافانتورا هذا بالحالة التي يعطي فيه جبل كبير القوة لحامله كي يحمله. وفي هذه الحالة فإن حمل الجبل الكبير يكون أخف من حمل الجبل الصغير[4].

---

(1) St. Bonaventura, De mysterio trinitas Q. I,a. ii, ad 13, ibid., 51.

(2) St. Bonaventura, De mysterio trinitas Q. I,a. ii, ad 13, ibid., 51.

(3) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة.

(4) انظر E. Gilson المشار إليه من قبل، ص151؛ 588 ـ 589. وانظر كذلك بونافانتورا I Sent. d. I, Art. III, Q. II, ad. 2 m, **Opera Omnia**, ibid, t.I, 39. وهنا يوضح بونافانتورا على أن قوة عقلانية العقل غير فاسدة:

Ex part objecti non est simile, quia obiectum intelligibile excellens iuvat et confortat, quia influencia talis cognoscibilis procedit ab intimis et intrat ipsam potentiam, et ideo ipsam confortat et corroborat. Sicut si magnus mons daret virtutem portandi se, facilius ferretur quam parvus; sic est intelligibili, quod Deus est...

فيما يتعلق بعجز الإنسان عن فهم شمولية وكمال الله، لكن تمكنه من فهم ضرورة أن اللانهائية المطلقة لله في كمالها، انظر E. Gilson المرجع السابق نفسه، ص 141، 582، وكذا نص بونافانتورا الذي ذكره هنالك.

على ضوء كل هذه العناصر لعرض بونافانتورا لمعرفة الإنسان لله نرى بأنه لا يمكن اعتبار جملة: «إذا كان الله هو الله، فإن الله يوجد» كجملة تحليلية وحسب، لكن كتعبير لهوية ما عن نفسها بنفسها وكتعبير عن امتلاكها لوجود ضروري غير متناقض ومليء بالمعاني. ويجب إعادة صياغة هذا التحليل: يجب أن نترجم هذه العبارة هكذا: «لأنه (إذا) كان الله يمتلك حقيقة هذا الوجود الإلهي الفريد من نوعه والضروري، وبما أن هذه الطبيعة وحدها ـ بتمييزها عن طبيعة الجزيرة تتضمن الوجود الضروري، فإن الله يوجد حقًّا».

ما هو واضح في مقدمة البرهان الأنطولوجي، أي كَوْن «الله هو الله»، ليس وضوح الهوية انطلاقًا من معنى التعريف بين الموضوع والمحمول لجملة تحليلية (الله هو الله) فقط، لكن ما هو واضح هو الهوية الوجودية الضرورية لله وكل وحدة ضرورية، التي لا توجد إلا في جوهر ووجود الله؛ والله وحده هو الذي يمتلكها. وتقودنا وجهة النظر هذه إلى جوهر البرهان الأنطولوجي، لأن الجوهر والوجود متحدان فيما بينهما في الله ولا يمكن التفريق بينهما فيه. وبهذا فإن الله هو الوجود الوحيد الذي يكون سبب وجوده كامن في ذاته. إذن فـ«امتلاك أساس الوجود في الذات» لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا في حالة الله، لأنه هو الأزلي الكامل الوحيد. فالله ـ كأكمل وجود ـ هو الوجود الوحيد الذي لا يحتاج إلى مصدر آخر لوجوده خارجًا عنه، كما هو الشأن بالنسبة لباقي الموجودات الفانية الأخرى.

بهذا فإن عرضية الطبيعة وحدودها وعرضية الوجود العرضي النهائي والزمني الذي تتضمنه، يتضمن ضروريًا نقصًا كاملًا في عقل الوجود النهائي الذي يوجد فيها ومن خلالها. ولا يمكن الإجابة عن سؤال لايبنتز: «لماذا هناك شيء عوض اللاشيء؟» لأنه يمكن للمرء استعمال تلك الجملة الإضافية للايبنتز: «(إذن) فإنه من المفهوم أكثر ألا يكون هناك شيء على أن يكون هناك شيء». لا يمكن للموجودات النهائية أن تتوفر على السبب الكافي لوجودها وحضورها في ذاتها لكي تمتلك جوهر وجودها في ذاتها وهذا هو الجواب عن السؤال الذي سماه هايدغر فيما بعد بالسؤال الميتافيزيقي («لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟»).

إن الله وحده يمتلك وجودًا عقلانيًّا عاقلًا، لأنه يمتلك الجوهر والوجود في وحدة غير مفترقة. وبهذا فإن الطبيعة الإلهية ليست عاقلة فقط، لكنها أساس عقلانية الوجود أيضًا. فالله هو «الوجود العقلاني الوحيد»، لأنه هو الوجود الوحيد الذي يمكنه الإجابة النهائية عن سؤال: «لماذا يوجد هناك شيء عوض

اللاشيء؟». وهذا أساس كل البراهين على وجود الله بما في ذلك البرهان الأنطولوجي، الذي يرجع إلى قطعية وجود الله دون التعريج على عدم تمكن الوجود النهائي من فهم هذا الوجود. وهذا البرهان يسائل على مستوى ميتافيزيقي عميق: كيف يمكن لذاك الوجود الوحيد الذي يمكنه الإجابة عن سؤال «لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء» ألا يوجد؟ في الواقع كيف يمكن للوجود الفريد من نوعه، والذي بمستطاعه الإجابة عن هذا السؤال بكل الطرق الممكنة أن لا يوجد؟ فإذا لم يكن موجودًا فإن لا شيء يمكن أن يوجد. لا الوجود ولا العقلانية يمكنهما أن يوجدا أو يمكن التفكير فيهما. من المستحيل إذن أن لا يوجد ذاك الوجود ـ الجوهر، الذي يقول عنه بونافانتورا: «إن ضرورته هي مصدر كل الكائنات والحياة والفهم»[1].

سيكون عدم وجود الله (الوجود في ذاته) وبغضّ النظر عن كونه السبب الكافي الوحيد لوجود العالم مستحيلًا وتافهًا. ويمكن التعرف على هذا بالخصوص عندما يتأمل المرء بأن ذلك الجوهر والوجود المتحد مع صفاته هو الوحيد الذي باستطاعته شرح وجوده، إنه: «إذن الوحيد الحسن والجميل في ذاته»[2].

إن الحق مع بونافانتورا، كما يمكن أن توضح ذلك دراسة فلسفية دقيقة، عندما يقول بأنه ليس واضحًا في التحليل النهائي بأن الجمع بين الوجود وعدم الوجود غير ممكن وبأن التفريق بينهما ضروري. كما أنه واضح بأن الجمع بين الوجود والجوهر في الله ضروري بأن التمييز بين الوجود والجوهر الإلهيين[3] غير ممكن.

لنعد مرة أخرى باختصار إلى الفهم الكانطي للبرهان الأنطولوجي، والذي يؤكد فيه على احتمال انطلاق هذا البرهان من تعريف أو فكرة ذاتيين، لنقول بأنه بعيد كل البعد عن التفكير البونافانتوري. على العكس من هذا، فإن الحقيقة الأنطولوجية للوجود الإلهي في ذاته فريدة من نوعها. وهذا بالضبط ما يشكل نقطة بداية وأساس البرهان الأنطولوجي: «وهكذا فإن الحقيقة تسمى مُلْكًا للوجود

---

(1) «Est igitur necessitas divini esse omnis esse, vivere et intelligere origo et complementum» [V, 108 a].

(2) «Solus Deus est ipsa bonitas et pulchritudo» [I, 41 a].

(3) انظر: Hex. [V. 378 a]

Esse enim divinum est, quod venit in mente. Unde moysi quaerenti, quod esset nomen Dei; respondit Deus: Ego sum qui sum; et in hoc comprehendit quidquid est sive bonum, sive potens.

الإلهي، ليس لأنها مختلفة عنه أو لأنها تصل إليه عن طريق خارجي، ... بل لأنها متحدة معه، وهي التي تشكل السبب الكافي لفهمه في جوهره»[1].

يمكن فهم تعبير بونافانتورا عن البرهان الأنطولوجي والمبرر لـ«إذا كان الله إلهًا، فإن الله يوجد «Si enim Deus Deus est, Deus est» هكذا: «بما أن الله هو الله، فإن الله يوجد». وسنختم عرضنا لبونافانتورا بهذا النص الجميل له: «إن وجود الله لكبير جدًّا إلى درجة أنه لا يمكن بالتأكيد التفكير بأنه لا يوجد، لأن هذا يعبّر عن ضعف في فكر ذاك الذي لا يفهم ماهية الله»[2].

---

(1) Et ideo veritas dicitur divinae essentiae proprietas, non quia differat vel sit inhaerens divine. essentiae,... sed qui {ei} soli convenit et est ratio cognoscendi eam.
I Sent., d. viii, P. 1, Q. 1 [I, 152, 4*].

(2) Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat, quid sit Deus.
يوجد هذا النص في Sent., Lib. I, d. VIII, P. I, Art. I, Q. ii, Conclusio. انظر كذلك:
Concedendum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat, quid est quod per nomen Dei dicitur.

الجزء الخامس

البناء الديكارتي العميق للبرهان الأنطولوجي وهدم هذا البرهان

ينطلق روني ديكارت René Descartes في تأسيسه الفلسفي لما يسمى بالبرهان الأنطولوجي من الوجود الإلهي الضروري الموضوعي بقوة أكثر مما فعله أنسليم، على الرغم من أنه كان تابعًا له معرفيًا وفلسفيًا. وقد ظل ديكارت وفيًا إلى الشيء في ذاته بطريقة أصيلة جدًّا. إن الفهم الديكارتي للبرهان الأنطولوجي هو أكمل في كثير من الوجوه من ذاك الذي قدمه أنسليم وبونافانتورا.

1،5. الأطروحة الديكارتية الخاصة بالموجودات الضرورية كباكورة «للواقع الفينومينولوجي»

أكد ديكارت بأن التمييز بين الموجودات الضرورية والموجودات العرضية، الذي طوره في الفينومينولوجيا كل من رايناخ وهلدبراند، اللذين سنرجع إليهما فيما بعد، هو تمييز مهم جدًّا فيما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي على وجود الله». ويبرهن ديكارت على أهمية هذا التمييز بالنص التالي: «يجب أن نعطي أهمية قصوى لهذا الأمر، على ما أعتقد، لكوني أجد عندي أفكارًا لا حصر لها لأشياء لا يمكن القول بأنها لا توجد في أي مكان آخر خارجًا عني. وحتى وإن فكرت فيها بطريقة اختيارية/ طوعية فإنني لا أخلقها. لهذه الأفكار طبيعة خاصة غير متغيرة»[1]. ومن الأمثلة على مثل هذه الأفكار غير المتخيلة، والتي تعتبر مواضيعها «صحيحة ومن طبيعة غير متغيرة»، هناك إذن الأشكال الهندسية كالمثلث الذي لم يخلق من طرفنا بأية طريقة من الطرق، بل بإمكاننا أن نتعرف فيه على حقائق «أزلية». ولكي ندرك حقيقته (وجوده الحقيقي) من اللازم أن يمتلك وجودًا مستقلًّا عن عقلنا/روحنا: «من الواضح إذن بأن كل ما هو حقيقي هو كذلك شيء ما»[2]. ولا يقصد ديكارت بهذا بأنه يمكننا

---

(1) R. Descartes, **Meditation** V, 5.

(2) R. Descartes, **Meditation** V, 6.

معرفة حقيقة هذه الأفكار فقط، التي تبرهن على وجودها من خلال طبيعتها الضرورية والتي تعتبر ملكًا لوجودها الجوهري، لكنه يمكننا أيضًا أن نتعرف على حقيقة الخيال والأشياء الخيالية وأشكال الأحلام. أكثر من هذا فإن ذاك الوجود المستقل عن فكرنا يتضمن الموجودات الضرورية ولا يمكننا بأية طريقة من الطرق تغيير طبيعة هذه الأشياء لأنها معطاة لنا كما هي ويمكننا معرفة الحقائق الضرورية المتعلقة بوجودها الضروري. وحتى في القصص الخيالية، في صور الأحلام وكذا في لعبة الشطرنج وألعاب أخرى يمكننا التعرف فيها على حقيقة ما، على الرغم من كون هذه الأشياء لا تتوفر على طبائع غير متغيرة وغير معطاة لعقولنا مسبقًا[1].

أشار ديكارت نفسه بأن هذه الموجودات تمتلك معنى داخليًا وبأن معرفتها ممكنة عن طريق معرفة وجودها وفهم هذا الوجود، وهذه المعرفة غير تابعة للتجربة بمعنى الإثبات الواقعي، وهي النقطة المهمة في برهان أنسليم، كما رأينا، والتي نجدها كذلك عند هلدبراند في نظريته للمعرفة من خلال تمييزه بين ثلاثة أنواع من الوجود. وقد كانت محاولة هلدبراند في هذا الاتجاه أكثر أهمية مما قام به أنسليم[2]. يقول ديكارت: «عندما أحلم، فإن كل ما يمكن لإدراكي شرحة هو صحيح بالتأكيد»[3]. ويضيف في مكان آخر: «يجب الانتباه إلى التمييز بين الأشياء التي تكون في طبيعتها قابلة للتغير [كأن أكتب الآن أو أن لا أكتب، كأن يكون هذا ذكي أو بليد] والأشياء التي لا تتغير أبدًا كما هو الشأن بالنسبة للأشياء التي تنتمي إلى جوهر الشيء... بمعنى أنه ليس هناك مجال للشك أن نقول فيما يخص الأشياء الفانية بأنه ليس تناقض في كونها تسلك بهذه الطريقة أو بتلك... لكن عندما يتعلق الأمر بجوهر شيء ما، فإنه سيكون تافهًا ومتناقضًا القول بأن طبيعة الأشياء تقبل أن يسلك الشيء بطريقة أخرى»[4].

يتضح من خلال هذين النصين بأن ديكارت يرى أن الجبل يفترض ضروريًا السهل وأن الروح (الروح الإنسانية) من الضروري أن تكون جوهرًا. ويجب التذكير بأنه يميز في «طبيعة الشيء» بين الطبيعة العارضة، التي يمكن أن تكون بشكل آخر أو يمكن التفكير فيها كمخلوقة (الحصان الطائر كمثال ديكارت)، وبين الموجودات

---

(1) انظر هنا بالخصوص: «Josef Seifert, **Schachphilosophie**» «فلسفة الشطرنج»، الجزء 2 ـ 3، حيث حاولنا أن نبرهن على أنه وبجانب القواعد المتغيرة المتفق عليها في لعبة الشطرنج، فإن هناك قوانين ضرورية وقوانين وجودية مختلفة، والتي تعتبر مهمة جدًا لعقلنة لعبة الشطرنج وخاصة فيما يتعلق ببداية اللعبة ونهايتها.

(2) انظر: Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy**? وبالأخص الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(3) المرجع السابق نفسه، التأمل الخامس، ص. 17.

(4) في عمله: «مراجعة برنامج ريجيوس».

الضرورية غير المتغيرة[1]. وهذه الأخيرة هي التي تعنينا فقط. ويتابع ديكارت في النص السابق: «كل ما يمكن أن نعوزه لشيء ما كما نعرفه، سواء أكان ذلك الشكل القابل للتغير أو الكائن غير المتغير، هو تسمية «بصفته». على العكس من هذا فإنني لن أعني بأن الفكر والامتداد هما الصفتان الأساسيتان للجوهر حيث يوجدان. لكن ما قصدته هو المعنى الذي نراه عليه عادة حيث نفهم عن طريق «الصفة» شيئًا غير متغير **ولا نستطيع أن نجد له موضوعًا يقابله، هذا المقابل الذي يكون هذا الموضوع،** والذي يكون إذن متناقضًا للشكل».

هنا يميز ديكارت بين «ما تتركه/ تخلفه الطبيعة بعد تغيرها» وبين الوجود **الضروري، وبين الطبيعة غير المتغيرة/ الثابتة لشيء ما. فمثل هذه «الموجودات غير** المتغيرة» وصفاتها مهمة جدًّا فيما يتعلق بمشكل البرهان على وجود الله الذي ينطلق من جوهر الكائن المطلق. وقد أكد ديكارت على هذا في الكثير من المواضع: «إننا نميز بين جوهر الشيء الذي ينتمي إلى الوجود الحقيقي وإلى غير المتغير وبين ما نعوزه إلى هذا الجوهر عن طريق عقلنا فقط. ولهذا السبب (عدم التمييز بين الجوهر غير المتغير وما نضيفه له) فإنه لا يمكننا أن نصل إلى نتيجة كون الله يوجد، لأننا لا نعرف بعد ما إذا كان جوهره موجودًا، غير متغير حقيقي أو فقط مخلوقًا من طرفنا... عندما نلاحظ بأن الوجود ينتمي إلى جوهر الله»[2].

يضيف ديكارت في نهاية هذا النص[3] بأن كل الموجودات الخيالية أو الصدفوية يمكن أن تحلل/ تشرح من طرف العقل وتمييز خصوصيات بعضها عن بعضها الآخر. ولا ينطبق هذا على الموجودات المتخيلة من طرف الإنسان كحصان طائر فقط، بل ينطبق هذا كذلك على الموجودات الطبيعية كالحصان والأسد حيث يمكن للمرء أن يميز بينها بين اللون والكبر والصوت والأكل إلخ. ويجب تمييز هذه الموجودات الخيالية أو الصدفوية (العرضية ـ الجسدية) عن الموجودات الضرورية. فبجانب وجود المثلث والمربع يقر ديكارت بكل وضوح وجود الله كوجود ضروري. ولا يمكن التمييز في هذه الموجودات الضرورية بين لحظات وجودها ولا يمكن تحليلها لكي تُعزل اللحظات كل واحدة على حدة، لأن اتصال الصفات الوجودية لهذه الموجودات ضروري.

هنا يجيب ديكارت كذلك عن اعتراض جاولينوس ضد أنسليم بالطريقة نفسها

---

(1) خاصة في التأمل الخامس، والجزء المهم في اعتراضاته في هذا التأمل.

(2) **التأملات**، أجوبة عن الاعتراضات الأولى، 153.

(3) المرجع السابق نفسه. 154 ـ 157.

التي أجاب بها أنسليم عن هذا الاعتراض. يأخذ ديكارت من فكرة «الأجسام الكاملة» مثالًا ضد هذا الاعتراض ويقدم حججه بطريقة (الجزيرة الكاملة) نفسها ليؤكد بأنه بالإمكان أن ينتج عن البرهان الأنطولوجي إمكان البرهنة على وجود الأجسام الكاملة. ويعترف بأن فكرة الأجسام الكاملة كما هي يمكن أن تحتوي على الوجود. لكن المهم أن الأمر لا يتعلق هنا بفكرة ضرورية، لكن فقط بتحليل فكرة ذاتية، أو تعريف ذاتي، **الذي رَكَّبَهُ وتخيله ديكارت بطريقة اصطناعية**[1].

إذن إذا كان الأمر يتعلق بالأجسام، كما يؤكد ديكارت في مثال «الأجسام الكاملة»، بكون الوجود متضمن في التعريف، فإن الأمر يختلف فيما بالوجود **الضروري لله أو أي وجود ضروري بصفة عامة. فإذا نظرنا إلى هذا المثال الذي** ينطلق من تلخيص تعاريف خصوصيات الشيء إلى وجود هذا الشيء ـ الجسم ـ فإننا سوف لن نجد أية علامة للاتحاد الضروري للجسم والوجود فقط، التي يحولها تعريفنا بطريقة اصطناعية؛ لكن سنجد أن الشيء في ذاته لا يقبل هذا النوع من الاتحاد الضروري وبأن جوهره لا يتوفر على تلك الضرورة التي حاول التعريف إعطاءها إياها. وبهذا فإن الفرق بين جوهر ضروري وبين **تحليل مفاهيمي ضروري** يزيد عمقًا: «لكن عندما أرى بأن الوجود متضمن في فكرة أعلى جسم كامل لأن ذلك هو أكبر كمال موجود في الواقع وفي العقل عوض الوجود في العقل فقط، فإنه لا يمكنني أن أستنتج بأن هذا الجسم الكامل يوجد لكن فقط بأنه يمكن أن يوجد؛ لأنني ألاحظ جيدًا بأن عقلي الشخصي الذي يربط بين كل الكمالات الجسدية قد خلق هذه الفكرة فقط وبأن الوجود لا يخرج من الكمالات الجسدية الأخرى لأنه يمكن أن ينفي أو يؤكد.

أرى بالفعل عندما أفحص فكرة جسم ما به قوة، والتي عن طريقها يمكنه أن يظهر بذاته أو أن يعتني بذاته، بأن الوجود الضروري ـ يتعلق الأمر هنا بهذا الوجود فقط ـ لا يشكل جزءًا من طبيعة الجسم ـ ولو كان أكمل جسم ـ كما أن طبيعة جبل ما لا يمكن أن لا تتضمن السهل، أو أن طبيعة مثلث ما لا يمكن أن يكون مجموع أضلاعه يساوي ضلعين مستقيمين»[2].

يبرهن ديكارت في الأمثلة التي قدمها في نهاية هذا النص بوضوح بأن الفكرة التعريفية لضرورة اتحاد الجسد والوجود عن طريق تعريف الضرورة الموضوعية لوجود الأجساد هي فكرة متناقضة؛ لأن الجوهر والوجود الضروري يكونان غير متحدين في

---

(1) التأملات، 156 ـ 157.

(2) المرجع السابق نفسه، 156.

هذه الحالة، تمامًا كما أن الجبل لا يمكن أن يوجد دون سهل وأن المثلث لا يمكن أن يكون كمجموع ضلعين مستقيمين فقط. وهكذا إذن فإنه من المستحيل أن يوجد الجسم الأكثر كمالًا ضروريًا.

من المعروف أن ديكارت قدم وجهة نظر واضحة جدًا بالمقارنة مع سابقيه فيما يتعلق بضرورة وثبات موجودات بعينها، والتي أخذها من جهة من التقليد الأفلاطوني ـ الأوغسطيني، ومن جهة أخرى وصل إليها عن طريق التمييز بين أنواع مختلفة من الوجود. لكن يجب إعادة النظر في وجهة نظره هذه لتحريرها من الغموض والتناقض.

يعتقد ديكارت في نصوص أخرى[1] بأن الجمل الرياضية وكل نظريات المعرفة لإمكان الخطأ تكون تابعة لجمل أخرى وغير مستقلة في ذاتها. ويؤكد هنا بأنه بإمكان التفكير في الله أن يقودنا إلى الخطأ فيما يتعلق بكل العلاقات الجوهرية الضرورية والحقائق الضرورية؛ بل فيما يتعلق بخلقها وإمكان تغييرها من طرفه. وإذا أخذها هذا الكلام محل الجد، فإن النتيجة هي الإقرار بالدائرة المغلقة في النسق الفلسفي الديكارتي. إنه يحاول إذن البرهنة على صحة نظرية المعرفة الوجودية عن طريق وجود وصحة الله ويشترط بالضرورة الحقائق الضرورية نفسها كمقدمة منطقية. وبهذا فإن هناك دائرة مفرغة في برهانه.

في مقابل هذا هناك نصوص أخرى كثيرة حيث يوضح ديكارت بأنه لا يمكن الشك في معرفة الأشياء الموجودة ضروريًا في علاقتها بوجود الجسم بالطريقة نفسها التي لا يمكن الشك فيها في الكوجيطو[2]: «... بطبيعة الحال فإن معرفته (أي الله) ليست طريقة للنظر، للمس، للتخيل، ولم تكن هكذا أبدًا، حتى وإن كان الأمر قديمًا يظهر هكذا. لكنها (أي المعرفة) هي تفتيش للعقل فقط، ويمكن للعقل أن يكون غير كامل وغريب كما كان قديمًا أو واضحًا كما هو الشأن حاليًا».

يقدم ديكارت ثماني خصوصيات واضحة ومهمة للمادة (الحجم ـ الأبعاد الثلاثة، الشكل كحد للامتداد، العلاقة، الحركة، التغير، الجوهر، الديمومة، العدد)[3]. ويؤكد بالطريقة نفسها على وجود الروح[4].

تقدم المعارف المتعلقة بالقوانين الوجودية الضرورية في التأمل الثالث،

(1) على سبيل المثال في التأمل الأول.
(2) انظر مثلًا التأمل الثاني، 18.
(3) انظر التأملين الثاني والثالث.
(4) انظر التأمل الثاني، 23.

وبالخصوص في النقطة السادسة، على المستوى نفسه كفكرة الذات بذاتها فيما يتعلق بحقيقتها المؤكدة. وقد عبّر عن القاعدة التي يجب اتباعها في التأمل الثالث، النقطة الرابعة: «كل ما هو حقيقي هو ما أفهمه بكل وضوح». وفي التأمل نفسه يؤول النص الأولي للتأمل الأول، الذي عبّر عن شكله الافتراضي في الحقائق الضرورية لوجود الشيء، يقول: «ما دمت ألتفت إلى الأشياء التي أعتقد **بأنني أعرفها (أفهمها) بطريقة واضحة، فإنني أترك نفسي أقتنع بها بطريقة كاملة،** توضحها هذه الكلمات عفويًا: لا أحد يمكنه أن يسقطني في الخطأ! لا يمكنه أبدًا أن يسبب كوني لست شيئًا ما دمت أتوفر على وعي أنني شيء ما، أو على أنني لم أكن **في وقت سابق موجودًا كوجودي الآن**»[1].

في مناقشته لإمكان وجود روح شريرة وقوية وفي تأمله لإمكان افتراض كون هذه الروح قد تدفعني دائمًا للخطأ؛ يوضح ديكارت بأنه لا يعتبر المعرفة الحاضرة للحقائق الضرورية، التي تكون على العموم صالحة، أقل صحة من المعرفة الواقعية **لوجوده الخاص، لكن يُذكر بالمعرفة الوجودية التي تعلمها المرء من قبل والمؤسسة على الاستنتاجات،** وبالخصوص على سلسلة الاستنتاجات العلمية التي تفترض صحة التذكر. من هذا المنطلق فإنه ليس من الأكيد بأن المرء لا يمكن أن لا يُقاد إلى الخطأ من طرف روح شريرة. من هنا فإن المصدر الأخير لثقتي بعقلي هو الله. وقد انتقدنا هذا الموقف في مكان آخر[2].

في التأمل الخامس[3]، وفي جوابه عن الاعتراض الثاني[4]، يؤكد ديكارت بأنه لم يعن في افتراضه المتعلق بالتذكر المعرفة المباشرة، لكن المعرفة العلمية فقط. حسب ديكارت يجب كخاتمة لبونافانتورا استحضار المعنى العميق لدور الذاكرة في العلم. ويتمثل هذا الدور في كون بُعْدٍ معين للذاكرة وللتذكر الموجود ببساطة في كل قياس، وهذا أكثر ما يمكن افتراضه في كل وجهة نظر تمتد في الزمن وتلعب دورًا في التأكيد غير القابل للخطأ في نظرية المعرفة. ويتأسس هذا من جهة في الإمكان الذي تأسس على وجهة نظر أكيدة، كما سنرى بعد؛ ومن جهة أخرى على المقارنة بين التذكر والعلاقات الخيالية التي تضيء الروح عن طريق ضرورتها، التي تسمح دائمًا بإمكان العودة إلى منطلقها.

---

(1) التأمل الثالث، 6.

(2) انظر: Josef Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit** ص44، حيث تمّ عرض «تأويل بونافانتورا الأطروحة الأوغسطينية لضرورة الوجود في الحقيقة».

(3) انظر كذلك التأمل الخامس، 15 ـ 17.

(4) المرجع السابق نفسه.

أخيرًا فإن هذا العرض القصير قد تأسس على التمييز بين التذكر الأساسي والتذكر الثانوي الذي تحدث عنه هوسرل، والذي طوره من بعده فراري Ferari وآخرون[1].

2،5. تطوير ديكارت لتعاليم الموجودات الضرورية وتطبيقها على البرهان الأنسليمي

لنرجع إلى تتمة وجهة نظر ديكارت فيما يتعلق بنقطة بداية «البرهان الأنطولوجي». فقد قوى ديكارت، كما رأينا، اعتراضه على «الجزيرة المفقودة»، التي أتت إليه عن طريق مثال «أكمل جسم»، بملاحظته بأن الأمر يتعلق هنا بضرورة تعريفية مخلوقة وذاتية، تُعارض الوجود الموضوعي للشيء. وفقط عندما يكون وجود الله «حقيقيًّا وغير متغير» وعندما يتأكد بأن هذا الوجود غير مخلوق من طرف عقلنا، يمكننا أن نعتبر وجود الله كنقطة بداية هذا البرهان: «وهكذا **سنفهم بأن الوجود الضروري متضمن في فكرة الوجود القوي، وليس هذا خلق لعقلنا لكن لأن الوجود ينتمي إلى الطبيعة الحقة وغير المتغيرة لكائن من هذا** القبيل؛ وسوف نستنتج بسهولة بأن هذا الكائن لا بدّ أن يمتلك كل الكمالات التي تحتوي عليها فكرة الله لكي تتحد هذه الكمالات فيما بينها وتوجد في الله عن طريق طبيعتها الخاصة دون أي خلق من طرف عقلنا»[2].

سنرجع عندما نتحدث عن المجموعة الثانية من الاعتراضات إلى الحجج الكثيرة التي قدمها ديكارت كالمؤشر الذي يؤدي إلى كون هذا البرهان ينطلق بالفعل من الوجود الإلهي الموضوعي وليس من فكرة ذاتية محضة.

يتجلى انتقاد ديكارت للتقليد الأفلاطوني ـ الأوغسطيني ـ الأرسطي الكبير في نقطته ضد المثالية المهمة، وكونه يرى أن (الوجود الضروري) للشيء ولله مبني على وجوده في ذاته وليس من خلال العقل الإنساني: «لنفترض كذلك بأنه لا يمكنني التفكير في الله إلا ككونه يوجد، كجبل دون سهل، فإنه لا ينتج عن هذا بأن هناك جبلًا ما في العالم على هذا الشكل، وهكذا وليس لأنني أفكر في الله كموجود، فإنه لا ينتج عن هذا بأن الله يوجد لأن فكري لا يفرض علي ضرورة الأشياء».

(1) انظر: Don Ferari, «Terention-Memory. Perception and the Cognition of Enduring objekts».

انظر كذلك ديكارت: الجواب عن اعتراضات أربعة، **التأملات**، ص394.

(2) جواب عن الاعتراضات الأولى .**التأملات**، 158.

بعدما عرَّى ديكارت عن النهاية الخادعة = الاستنتاج الخاطىء، التي أرادت الانطلاق من نظام الضرورة المعرفية المحضة للوصول إلى الوجود الموضوعي للكائن الإلهي، وبالضبط إلى الكائن المطلق، يؤكد: «على العكس من هذا، وبما أنه بإمكاني أن أفكر في الله كموجود فقط، فإن ما ينتج عن هذا هو كون وجود الله ملازم له وبأنه موجود في الواقع، ليس وكأنه مخلوق من طرف فكري، لكن على العكس من هذا **لأنه ضرورة الشيء ذاته، يعني أن وجود الله، تفرض علي أن أفكر فيه**»[1].

من جديد، وقبل بحث الحجج الحقيقية لصلاحية افتراض الانطلاق الفعلي لهذا البرهان من الوجود الموضوعي للمطلق، فإننا نورد نصًا آخر، يرى فيه ديكارت **في كل الأحوال بأن الوجود الإلهي الموضوعي هو وحده الكفيل بأن يكون نقطة** بداية برهانه. وحول هذا الوجود (الذي سماه كذلك «فكرة الله الفطرية» حسب التعبير الطوماسي الخاطىء) يقول: «لأنني أفهم بالفعل بطرق كثيرة بأن هذه الفكرة ليست شيئًا مخلوقًا تابعًا لأفكاري لكن صورة طبيعية حقيقية غير متغيرة»[2]. **يتحدث ديكارت هنا ـ كما قام بذلك في نصوص كثيرة أخرى[3] ـ عن هذا اليقين وعن أسباب هذا** اليقين، المتمثلة **في كون هذا البرهان لا يتأسس لا على ضرورة فكرية ذاتية ولا على** تعريف مخلوق وغير حقيقي، لكن الأمر يتعلق فيه بطبيعة ضرورية حقيقية، تضيء روحنا عن طريق ضرورتها الداخلية.

تظهرالفكرة نفسها كذلك في المؤلفات المهمة لديكارت «مبادىء الفلسفة»: «سيصبح بالإضافة إلى هذا أكثر اقتناعًا إلى حدّ أنه سيلاحظ بأنه ليست هناك أية فكرة من أفكاره الأخرى تتضمن هذا الوجود الضروري بالطريقة نفسها، لأنه سيفهم بأن فكرة كائن كامل ليست نتاجًا له وليست لها طبيعة خيالية، لكن طبيعة حقيقية وغير متغيرة، يجب أن توجد لأن الوجود الضروري متضمن فيها»[4].

إذا أراد المرء أن يدرس نقطة انطلاق البرهان الديكارتي دراسة نقدية فلا بدّ له أن يتذكر بأن ديكارت يرفض اعتراض كانط الذي يرى فيه جملة تحليلة قبلية فقط، والتي لا يحق للمرء أن ينتهي من خلالها إلى الحقيقة ولا أن يأخذها لا كجملة تركيبية وجودية ولا أن يعتقد بأنها كذلك، لأنه بهذا قد يؤكد شيئًا غير مشروط فقط، يتعلق بالوجود عوض شيء مشروط. ويميز ديكارت بوضوح بين الجمل التحليلية والجمل التركيبية

---

(1) التأملات. 5، 9.

(2) المصدر السابق، 5، 11.

(3) التأمل الخامس، 13.

(4) RENE DESCARTES, **PRINCIPIAE PHILOSOPHIAE** I, 14-15

ويعترف بأن البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن يتأسس إلا على تركيب قبلي، يكون مؤسسًا في الوقت نفسه بطريقة موضوعية جدًّا في وجود الشيء.

ينتقد ديكارت مساهمة الأكويني المتعلقة بهذا البرهان في التالي: عندما نفهم ماذا يعني هذا الاسم «الله»، فإننا نفهم ذاك الذي لا يمكن أن يكون هناك شيء أكبر منه؛ إنه الوجود في الواقع وفي العقل عوض الوجود في العقل فقط. وينتج عن هذا أننا نفهم بأن الله يوجد في الواقع وفي العقل عندما نفهم ماذا يعني هذا الاسم «الله».

يظهر بأن هناك خطأ في الشكل. فقد كان من الممكن أن تكون النتيجة فقط: والنتيجة هي أننا نفهم، عندما نفهم ماذا يعنيه هذا الاسم «الله»، بأنه يعني بأن الله موجود في الواقع وفي العقل. وما يقال بالكلمات فقط ليس بالضرورة صحيحًا.

على العكس من هذا فإن فكرتي كانت هكذا: إن ذاك الذي نفهم بوضوح أنه ينتمي إلى الطبيعة الحقة وغير المتغيرة أو إلى الوجود أو شكل شيء ما هو ما يمكن أن نؤكده عن هذا الشيء»[1].

يتضح في هذا النص أن ديكارت كان على أتم الوعي بالاستنتاج الخاطىء الذي تتضمنه كل محاولة الانطلاق من التعريف الخالص، كما عبّر عن ذلك كانط، للقفز إلى الحقيقة. ويوضح هذا بأنه (ديكارت) قد انتبه إلى الاستنتاج الخاطىء لكنه لم يدافع عنه أبدًا. هناك في هذه النقطة سلسلة أخرى من النصوص الديكارتية المتعلقة بالشرطين الثاني والثالث للبرهان «الأنطولوجي» التي يجب ذكرها فيما بعد.

لا يعني اعتبار أنسليم وديكارت، اللذين نعتبرهما من أهم ممثلي البرهان المدافع عن وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي، في الانطلاق من الجوهر الإلهي الموضوعي لتأسيس هذا البرهان، أنه ليس هناك ضعف عندهما في بناء هذا البرهان. خصصنا الجزء الثالث من هذا الكتاب لاستعراض نقط ضعف عرض أنسليم لهذا البرهان وسنخصص النقطة الموالية لفحص نقط ضعف ديكارت لفهمه له.

3,5. نقط ضعف ديكارت التي عكرت وضوح انطلاقه من الجوهر ـ الوجود الإلهي الموضوعي ـ وحل هذا البرهان عن طريق الدائرة الديكارتية المغلقة وعن طريق خلق «الحقائق الأزلية» من طرف الله

هناك وضع صعب ومن الأهمية بمكان لا يمكن من خلاله أن نعرف عمومًا بأن ديكارت ينطلق من شيء من المستحيل أن يكون فكرة ذاتية فقط، ويتعلق

---

(1) **التأملات**، 152، أجوبة عن الاعتراضات الأولى.

الأمر بالانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي والضروري. هناك بعض التعاليم الديكارتية حول «الأفكار المخلوقة» وتأثير الأفكار. وهناك قبل كل شيء خلق الأفكار من طرف الله.

إن الحديث عن الأفكار التي توجد منذ البداية في فكرنا/روحنا لا بدّ أن يقود بالضرورة إلى أطروحة لايبنتز القائلة بأنه إذا كانت الأفكار في عقلنا/روحنا فقط، دون نوافذ ولا أبواب؛ يمكننا أن نتعرف عليها ـ المونادات ـ، فقد نفترض بأن هذه الأفكار تطابق الأفكار التي توجد في الحقيقة، أي التي توجد خارج عقلنا/روحنا. لكن كيف يمكننا البرهنة على صحة اعتقاد من هذا القبيل عندما لا نكون نعرف إلا الأفكار المخلوقة المعطاة لفكرنا؟ سيبقى هذا الاحتمال غامضًا جدًّا إذن ولا يمكن البرهنة عليه لأن مشكلًا من هذا القبيل يفترض بأننا على وعي بأن هناك حقيقة ما خارج أفكار وعينا وبأنه من واجبنا ومن حقنا أن نتساءل عن حقيقة هذه الحقيقة وعلاقتها بذاتيتنا. لكن كيف يكون هذا ممكنًا إذا لم نكن نعرف مسبقًا بأنه بإمكاننا أن نتعالى عن هذه الحقيقة لنعرف تلك الحقيقة الموجودة خارج روحنا/عقلنا.

يعتبر هذا السؤال من الأسباب الرئيسة التي قادت كانط ومن بعده فيختي Fichte وهوسرل إلى أخذ مواقف قصوى اتجاه البرهان الأنطولوجي على اعتبار أننا نجهل بطريقة كاملة ما إذا كانت أشكال الموجودات والأفكار المتأملة والمؤسسة من طرف وعينا تطابق بطريقة أو بأخرى أشياء في ذاتها. ففيختي ومن بعده هوسرل في نصه: «التأملات الديكارتية» يعتبران هذا المشكل غير ذي أهمية، لأنهما يعتقدان بأنه واضح بأن كل معنى وكل وجود، يمكن التفكير فيهما والحديث عنهما، يمتلكان «تعاليًا واضحًا»[1].

بغضّ النظر عن هذا وإذا كان للأفكار تأثير ما، كما يؤكد على ذلك ديكارت في التأمل الثالث، فإنه يبقى غير واضح كيف يمكننا التعرف على تطابق الأفكار الموجودة في عقلنا والوجود الموضوعي. بتأثيرها من الممكن أن يعوض مضمون أفكارنا عوض أن يحدد من طرف موضوع المعرفة. وبهذا فإن تعالي الأفكار المخلوقة وتطابق هذه الأفكار مع الواقع قد أصبحت موضع تساؤل بصفة راديكالية.

لكي يصحّ استخراج برهان وجود الله من الجوهر الإلهي لا بدّ أن يكون واضحًا بأن معرفتنا لا تتأسس على هذا النوع من الأفكار المخلوقة أو على تلك التي

---

(1) انظر في هذا الإطار Josef Seifert, «**Kritik am Relativismus und Immanentismus** in E. Husserls, **Caresianischen Meditationen**», P. 85-109.. انظر كذلك Back to Things in **Themselves**, Ch. 2-5.

تتأسس من الخارج على السببية فقط، لكن اعتبار هذه المعرفة تمتلك جوهريًا وجودًا فعليًا ومتعاليًا في الوقت نفسه. هذا الوجود الذي وجد فيه عقلنا/روحنا من قبل، يعني أنه(الوجود) لم ينتج عنه (عقلنا). عندما يكون لمسنا لحقيقة/واقع متعال ممكن بالفعل، كما رأينا، يكون ممكنًا كون البرهان الأنسليمي لا ينطلق من تعريف ذاتي ولا من فكرة ذاتية. وبما أننا قد خصصنا لهذه المسألة مؤلفين أساسيين، حاولنا فيهما توضيح فكرتنا أكثر، فإننا سوف لن نفصل القول فيها[1].

انطلاقًا من حقيقة تعالي الفكر الإنساني في معناه الوجودي الضروري والموضوعي، لا بدّ أن نشرح من خلال أي شيء يمكن للضرورة المؤسسة لوجود شيء ما **أن تكون «موجودة في ذاتها» وتنفي «الضرورة المطلقة»، التي تتميز بصفة مطلقة عن كل فكر ذاتي ضروري خالص وعن كل «فكر ضروري متعال» الموجود في كل موضوع.** وفي هذه «الضرورة المطلقة» والموضوعية يمكن لفلسفة الوجود الموضوعية بصفة عامة ولبرهان أنسليم على وجود الله بصفة خاصة أن يتأسسا. لماذا لم يؤسس هذا ديكارت **إذن ـ على الرغم من نصوصه الممتازة حول ضرورة الوجود الموضوعي ـ؟.**

إذا وقفنا على هذا السؤال فإننا سنغادر موضوعنا الرئيس، لأنه سيقودنا إلى وجهة نظر تاريخية محضة [2]. يكفي أن نؤكد بأن هذه الفكرة كانت حاضرة في تفكير ديكارت[3] بتأكيده بأن الفكر كسلوك موجود ضروريًا ويمتلك طبيعة فريدة من نوعها، وبأن علاقته بالموضوع ليست لا مخلوقة، ولا تطابق بين المعرفة الوجودية وبين الوجود الضروري الموضوعي فقط؛ بل إن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون إلا تطابقًا موضوعيًا خالصًا على الرغم من كون الفكرة «في الروح» قد أدخلت إلى العقل بسبب ما (الله) خارجًا عنها.

إن المعرفة الإنسانية للموجودات الضرورية الموضوعية (كما هو الشأن بالنسبة لمجموع أضلاع مثلث ما، الذي يساوي ضلعين مستقيمين؛ أو أن مجموع 7 و5 هو 12، أو أن المسؤولية تفترض مسبقًا الحرية إلخ)، تتضمن التماسًا بين الروح/العقل والواقع (الوجود الضروري الموضوعي) على الرغم من كون موضوع هذه المعرفة هو هذه الضرورة الوجودية الموضوعية في ذاتها، أو أنه (الموضوع) يتوفر عليها. وهذا الجوهر/الوجود سيصبح مؤسسًا من طرف عقلنا في مضمونه الوجودي (أي الجوهر/الوجود) المستقل بطريقة مطلقة عن هذا العقل. فلروحنا «نوافذ» تطل بها خارج ذاتها

---

(1) انظر J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit**; Back to Things in Themselves.

(2) ليستحضر المرء التأمل الثالث أو بداية أجوبته عن الاعتراضات الأولى.

(3) التأمل الثالث، 41، الجواب عن الاعتراضات الأولى..

وخارج مواضيعها على ضرورة الشيء المؤسسة على ذاتها. وعندما يكون الوجود الضروري الموضوعي لله ملموسًا من طرفنا نحن العاقلين، فإن ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي يكون ممكنًا. وفي هذه الحالة فقط تكون نصوص ديكارت التي انطلق فيها من الجوهر الإلهي لقبول البرهان الأنطولوجي مبرهنًا عليها. لكن هذا لا يعني كذلك بأن ديكارت قد ميز بما فيه الكفاية بين الجواهر الضرورية الفريدة من نوعها وبين الطبائع العرضية. فالتأملات[1] تطرح من وجهة النظر هذه مشاكل، لأنها أتت بالأفكار المخلوقة من الخارج ويجب تمييزها عن الأفكار الذاتية. فديكارت لا يلاحظ بأن هناك الكثير من الجواهر ـ الموجودات التي تأتينا عن طريق الحواس (كالألوان)، والتي لا يمكن أن تصلنا إلا عن طريق وسائط مثالية أو عن طريق قوانين الاستيتيقا. ولم ينتبه إلى كون هذه الجواهر تتوفر على خصائص ضرورية. لم ينتبه كذلك ـ ولنقل مع نيتشه ـ إلى كون «الأخطاء المخلوقة» يمكن أن توجد كذلك. من هنا فلا يمكن للفطرة أن تقول لنا ما هي حقيقة فكرة ما. وهكذا سنصل إلى الفهم الديكارتي الذي يمثّل مشكلًا في التأمل الثالث، والقائل بأن فكرة الله وأفكارًا أخرى تزرع في الروح/العقل، وبهذا فإن لها تأثيرًا. سنرجع إلى هذا المشكل فيما بعد.

نجد التناقض الكبير في اعتراف ديكارت بالجواهر الضرورية في النصوص التي يؤكد فيها بأن هذه الحقائق الضرورية تابعة للإرادة الإلهية ويمكن لله أن يغيرها. وهذا يناقض تمامًا جوهرها الضروري ويمكن أن يقضي على نقطة بداية البرهان الأنطولوجي. وقد انتقد ماريون Marion هذا، لأنه في نظره فكر هدام ولا يمكن أن يكون صحيحًا[2]. تنفي أطروحته قطعيًا أساس نظرية المعرفة ـ الميتافيزيقية للبرهان الأنطولوجي. إذا كان الجوهر الإلهي معرضًا للتغيير في حدّ ذاته من طرف الإرادة الإلهية ولن يكون موجودًا بالضرورة بصفة مطلقة، فإن هذا لا يعني بطلان البرهان الأنطولوجي.

على العكس من ماريون فإنني لا أرى في فكرة ديكارت هذه، التي عبّر عنها لأول مرة في الرسائل الثلاث P. M. Mersenne (1630) والمتعلقة بخلق الحقائق الأزلية، مفتاح شرح ديكارت، بل أرى فيها أكثر من هذا كل فكر مقابل للتأملات. فإذا كان هذا الفكر، الذي سحبه ديكارت بالمقارنة مع «الخطاب Discours » في

---

(1) التأمل الثالث، 9.

(2) Jean-Luc Marion, **Sur la theologie blanche de Descartes**, P.. 9 يؤول ماريون بطريقة جديدة عما فعله ديكارت فيما يتعلق بفكرة خلق الحقائق الأزلية، ليقوي أحكام E. Gilson, F. Alguiè, G. Rodis-levis إلخ. (انظر كتابه السابق الذكر ص 444 ـ 454).

التأملات، يعتبر من اللحظات المهمة في فكره، فإن ماريون، كما هو الشأن بالنسبة لسارتر في مقدمته لـ« Discours de la méthode »[1]، قضى نهائيًا على فهم ديكارت للبرهان الأنطولوجي. وأكثر من هذا فإن هذا يقود في آخر المطاف إلى نفي فكرة الله وإلى الإلحاد. فإذا كان بإمكان الله نفي كل الحقائق الأزلية، فإن كل أسباب التعجب أمام وجوده ستسقط، كما برهن على ذلك لايبنتز. وهذا يعني أن الله قد يمكنه أن يغير صفاته الذاتية ووجوده أو أن يسقطها.

إن هذا النوع من النزعة الإرادية يقضي على المبادىء التي يتأسس عليها البرهان الأنطولوجي. والشيء نفسه ينطبق كذلك على الدائرة المغلقة التي تختبىء في برهان ديكارت عندما يفترض بأن حقيقة الله، التي تكون معرفتها مشروطة قبليًا، تكون الضامنة للحقيقة. ليس فقط الحقيقة الحسية، بل وأيضًا معرفة الحقائق الضرورية[2].

بغضّ النظر عن مثل هذه المشاكل، التي لها علاقة بالفهم الديكارتي الخاص للجواهر الضرورية وعلاقتها بالتجربة، يمكن القول بأن ديكارت قد أكد بأن البرهان الأنطولوجي لا يمكنه أن ينطلق من فكرة ذاتية ومخلوقة، بل لا بدّ أن يكون أساسه هو وجود غير متغير/قار. وبهذا نكون قد أتينا على الاعتراضات التي تحدثنا عنها في الجزء الثاني من هذا الكتاب، مؤكدين بأن ديكارت قد أكد على صلاحية البرهان الأنسليمي؛ ولا بدّ أن نستحضر في الجزء اللاحق نقدًا آخر لفهمه لبرهان أنسليم عندما نتحدث عن المجموعتين الثانية والثالثة من الاعتراضات ضد هذا البرهان.

---

(1) J. P. Sartre, **La liberté cartésienne.**

(2) انظر Descartes, **Méeditations** III-VI وماريون، المرجع السابق نفسه.

الباب الثالث

هل ادعاء البرهان الأنطولوجي الحق في المعرفة هو فارغ أو هل هذا البرهان هو أعلى المعارف العقلية؟

- اعتراضات ضد إمكان معرفة الوجود الإلهي وضد خلوّ فكرة الله من التناقض.
- الفرضية الأساسية الثانية لهذا البرهان على وجود الله المنطلقة من وجود الله: كون الوجود الإلهي الموضوعي ممكنًا وكونه معروفًا عندنا بهذه الطريقة وكونه لا يمكن أن يقدم لنا نقطة نهايته فقط.

الجزء السادس

هل البرهان الأنطولوجي هو معرفة إلهية عقلية أو فقط تأويل للتجارب اللغوية والدينية؟

- **اعتراضات على إمكان معرفة الوجود الإلهي، شرح لمفهوم الله وانتقاد الوظيفية.**
- **«أنتحدث عن الله، وما هو عجيب هو أنك لا تفهم؟ وعندما تفهم ذلك، فإنه لم يبق إلهًا»**

Augustinus, Sermo 117،3،5

رأينا بوضوح بأن البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن يصلح كبرهان على وجود الله إلا عندما يكون الوجود الموضوعي لله، الذي يعتبر منطلقه، معروفًا بما فيه الكفاية للإنسان لكي يستطيع أن يقرأ عن طريقه وجود الله. ونفي إمكان معرفة الله تشكل الاعتراض الثاني ضد البرهان الأنطولوجي. ويعتبر هذا الاعتراض مختلفًا بطريقة راديكالية عن مجموع الاعتراضات المنطقية السابقة وله خاصية معرفة نظرية قحة. ويمكن للمرء أن ينقد البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من هذا الاعتراض عندما يبرهن بأن هذا البرهان يقدم للإنسان إمكان معرفة الله بما فيه الكفاية، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك في الجزء اللاحق. لكن يمكن للمرء أن يتخلى كذلك عن فكرة محاولة إيجاد ضمانة معرفية نظرية لهذا البرهان. وفي هذه الحالة فإن المرء سيكون إما مجبرًا على رفض هذا البرهان في كليته ـ وهذا هو الحل الصادق ـ وإما أنه سيقوم بإفراغه من أي مضمون بطريقة راديكالية، ليصبح في شكله الأقصى ـ في الفهم الوظيفي كـ«أداة للتحكم في العرضي»، كتحليل للتجارب الدينية وللوعي الديني ومضمونه، أو كذلك كتفسير لغوي لكلمة «الله» ـ.

6،1. الاعتراض اللاأدري والمعنى البديل للبرهان الأنطولوجي: لا يمكن التعرف فلسفيًا على موضوعية الوجود الإلهي وخلوّه من التناقض

6،1،1. إشكالية عقلانية أو فقط افتراض حق الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي

إذا كان أكيدًا بأن أنسليم، بونافانتورا وديكارت ـ وكل فيلسوف يدافع عن

الشكل الصالح لهذا البرهان ـ يَدَّعُون ويجب أن يَدَّعُوا حق الانطلاق من الوجود الإلهي الضروري والموضوعي؛ فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال بأن ادعاء هذا الحق مبرهن عليه بطريقة كاملة. ولا يمكن للتأكيدات اللفظية وحدها تعويض الصحة الموضوعية لادعاء هذا الحق.

يمكن للمرء أن يتساءل: سيكون هذا البرهان كبرهان ميتافيزيقي على وجود الله صالحًا عندما لا يكون منطلقه فكرة ذاتية خالصة أو مفهومًا مخلوقًا من طرفنا، لكن عندما ينطلق من الوجود الإلهي الموضوعي. واضح بما فيه الكفاية بأن أنسليم وديكارت، وكذا كل المدافعين المهمين عن هذا البرهان، كانوا واعين بهذا؛ وكانت لهم نية الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي وليس من تعريف ذاتي[1]. ولا يمكن أن نتستر على كون كل الاعتراضات التي تفترض بأن هذا البرهان ينطلق من تعريف أو فكرة ذاتيين ستصبح لاغية عندما يتأكد العكس.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحًا هو: هل يمكن البرهنة على ادعاء الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي وبالتالي الدفاع عنه؟ إذا كان الجواب بالنفي، فإن هذا البرهان سيكون مؤسسًا إذن على فكرة ذاتية محضة أو على مفهوم ذاتي، خُلِطَا خطأ بالوجود الإلهي الموضوعي غير المعروف.

في هذه الحالة سيكون هذا البرهان صحيحًا منطقيًا فقط وسيكون محرومًا من أساسه الإبيستمولوجي وسيكون ذا معنى في حدود ضيقة جدًا. ونعتقد شخصيًا، على أساس هذه الأسباب، بأنه سيكون غير ذي معنى في هذه الحالة؛ لأنه ليس له أي أساس معرفنظري ولا يمكن بأي حال من الأحوال إيجاد أجوبة عن المجموعة الثانية من الاعتراضات ضده.

هناك الكثير من الباحثين الذين لا يوافقون على هذا الرأي ويدافعون عن أهمية البرهان الأنطولوجي دون أن يؤسسوا له أساسًا معرفيًا نظريًا ودون أن يجيبوا عن سؤالنا الجوهري الثاني: «هل بإمكان الإنسان معرفة الوجود الإلهي؟». وبهذا فإن خاصية البرهان الأنطولوجي ستتغير جذريًا إذن.

عوض أن يكون صالحًا كبرهان عقلي على وجود الله، فإنه سوف لن يكون صالحًا إلا كبرهان منطقي شكلي، تكون مقدماته غير معروفة للإنسان في حقيقتها. من هنا يمكن أن يكون برهانًا صالحًا، مؤسسًا على مقدمات صحيحة، كما هو الشأن

---

(1) لقد كان بونافانتورا ومدافعون آخرون عن هذا البرهان واعين بطرق مختلفة بهذا الوضع. لكن كان هناك مدافعون آخرون عن البرهان نفسه ممن حاولوا تأسيس صلاحيته عن طريق اللغة، المنطق والتعاريف كما هو الحال عند مالكولم مثلًا.

عند طوماس الأكويني؛ و«الملائكة في السماء وحدها» هي التي يكون بإمكانها معرفته في حقيقته ـ نظرًا لضعف معرفتنا بالوجود الإلهي ـ. وقد يكون ـ من وجهة نظر فلسفة اللغة اللسانية ـ كتوضيح لاسم الله فقط، يعني أن الاعتراف به يتم كتفسير لغوي فقط. وبهذا المعنى فإن نورمان مالكولم Norman Malcolm، تلميذ فيتجينشطاين Wittgenstein، سيكون مضطرًا لاعتبار هذا البرهان في آخر المطاف كبرهان يؤكد بأن اللعب اللغوي لوجود ضروري قد تم بالفعل. هذا الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده غير موجود.

يمكن للمرء أن يرى في هذا البرهان خلفية دينية كذلك[1] ـ بمعنى كارل بارث مثلًا ـ واعتباره كتفسير محض للإيمان أو كمساعدة دينية عليه[2]. وبهذا فإن المرء سيرى معنى هذا البرهان ـ في تأويل الاعتقاد الذي يحاول أن يفهم ـ كمساعدة للمؤمن لفهم ما يؤمن به عندما يكون يعتقد في الله.

يمكن للمرء أن يفهم هذا البرهان بالرجوع إلى بعض منطلقات فيندلي Findlay كذلك، كشرح لموضوع التجربة الدينية كأفعال الصلاة وموضوعها مثلًا. وهنا يمكن للمرء أن يتذكر إما المعرفة الوجودية لفلسفة دينية للأفعال الدينية كما نجدها عند رودولف أوطو Rudolf Otto أو عند شيلر Scheler؛ وإما وصف سيكولوجي للتجربة الدينية وموضوعها. وسيكون هذا المعنى الأخير تأويلًا ذاتيًا جدًا، أكثر ذاتية مما قام به بارث، وسيكون توضيحًا ـ يختلف باختلاف نوعية التأويل ـ ديني تاريخي، ديني سيكولوجي، ديني فلسفي أو متعال فلسفي. وسيحرم هذا التأويل هذا البرهان من كل خاصيته كبرهان على وجود الله ـ أكثر من المعنى الذي أقره له بارث ـ.

ليس هناك تأويل من هذه التأويلات يمكنه أن يزعزع هذا البرهان من مكانه كبرهان فلسفي على وجود الله. وبما أن ما يهمنا هو إعادة تأسيسه فينومينولوجيًا، فإنه سيكون مسموحًا لنا أن نتعلم من مثل محاولات التأويل هذه، التي يتفق معها الكثير من نقاد هذا البرهان، الذين يفترضون بأن الأمر لا يتعلق فيه بأي برهان ميتافيزيقي. فتأويل فيندلي Findlay في مرحلته الملحدة وكذا التأويل المؤمن لبارث يمكنهما أن يكونا متفقين مع التأويلات اللغوية الفلسفية المختلفة للفكر الأنسليمي؛ التي لا

(1) وقد افترض مالكولم الشيء نفسه.

(2) انظر مثلًا: Karl Barthes, Anselm: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.. انظر كذلك: G. R. Evans, **Anselm and Talking about God**, P. 139. وكذا: Anselm and a New Generation, P. 193. انظر كذلك: Gerard B. Phelan, **The Wisdom of St. Anselm**.

تعترف بخاصية هذا البرهان كأعلى برهان ميتافيزيقي على وجود الله. ولهذا السبب فإننا سوف لن نهتم بها إلا بطريقة غير مباشرة ـ على الرغم من أهميتها ـ.

6، 1، 2. الله كنتاج للعقل والبرهان الأنطولوجي كمحاولة لتحديد معنى «اسم الله»: الوظيفية وضد الوظيفية

منذ العصر القديم، وخاصة منذ هيوم وكانط، أصبحت فكرة عدم إمكان قيام معرفة ميتافيزيقية موضوعية عامة ـ وبالخصوص معرفة موضوعية للوجود الإلهي ـ غير ممكنة منتشرة. من المستحيل في الواقع تأسيس معرفة إلهية ميتافيزيقية قبل تأسيس إمكان وصحة معرفة ميتافيزيقية للشيء في ذاته، للحقيقة كما هي، أي للحقيقة في استقلالها عن الروح/العقل الإنساني. ولهذا السبب فإن العرض الذي سيأتي مؤسس على نقدنا لمؤلفات أخرى لكل من المثالية والنسبية والذاتية بكل أنواعها في ميدان نظرية المعرفة. وفي هذا الإطار فإنه لا يمكننا أن نكرر من جديد الأسس العامة لنظرية المعرفة لهذا الكتاب وخاصة ما قلناه في الجزء الثاني[1].

يعترض هيرمان لوبا Hermann Luebbe بطريقة راديكالية ضد إمكان معرفة الله في كتابه «الدين بعد الأنوار» ويقترح في الوقت نفسه تأويلًا وظيفيًا لله. ينطلق من افتراض مفاده أنه بعد الأنوار وبعد كانط أصبح من اللامعقول ادعاء حق امتلاك الحقيقة فيما يتعلق بالمعرفة الموضوعية لله. إلا أنه لا يفحص بما فيه الكفاية أسس نظرية معرفة ذاتية، بل يفترض فقط بأن الله والدين بعد الأنوار قد أصبح لهما معنى وظيفيّ. إن فلسفة الدين عند لوبا تظهر الواقعة العامة التالية: عندما تتحدث نظرية معرفة ذاتية أو لاأدرية، تنكر ميتافيزيقا الله أو تضعها بطريقة راديكالية موضع تساؤل؛ فإنها لا تعتبر الله إلا كفكرة عقلانية ذاتية، كنتاج تاريخي للوعي، كعكس للوعي الإنساني في جزء فوق أرضي، كأفيون ينسي العالم الواقعي، أو كوسيلة لإشباع عقلي ذاتي، أو كوسيلة «للتحكم في العرضي». وفي أحسن الأحوال فإن هذا النوع من نظرية المعرفة قد يسمح اعتبار الله كَمُسَلَّمَة للعقل الأخلاقي أو قبوله على مستوى الاعتقاد كمطلق. وفي كل الأحوال فإن الله لا يعدو كونه مخلوقًا من طرف العقل الإنساني.

لا يمكن للبرهان الأنطولوجي أن يقود في شكله الخاطىء إلى موضوع خاطىء، بل كذلك وبمعنى مضاد إلى نقد هذا النوع من الفهم. وفي هذه الحالة فإنه سوف لن يتوفر

---

(1) بغض النظر عن مقدمة هوسرل في كتابه «بحوث منطقية» انظر Adolf Reinach, «**Ueber Phaenomonolgie**» Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy?**; Fritz Wenisch, **Die Philosophie und ihre Methode**, Josef Seifert, **Back to Things in Themselves**, Erkenntnis objektiver Wahrheit.

على شكل برهان فلسفي على وجود الله، لكنه سيقترب من هذا البرهان أكثر. وقد أدى الأمر ببعض الفلاسفة الذين انتقدوا الفهم الوظيفي أو الذاتي لله، والذين حاولوا توضيح اسم (جوهر) الله، إما أن يصبحوا ملحدين أو لاأدريين أو معترفين بتعالي الله وكونه مطلقًا. وبهذا المعنى يمكن للمرء اعتبار البرهان الأنطولوجي - بغضّ النظر عن صلاحيته أو غير صلاحيته - كجواب عن الوظيفية، المثالية، التاريخانية والذاتية في كل أنواعها، وكتوضيح للمعنى الميتافيزيقي لأعلى الموجودات وكبرهان على عدم إمكان قيام شرح ذاتي - تاريخاني أو وظيفي لله. إن البرهان الأنسليمي المدافع عن عدم إمكان اختزال الله واعتباره موضوعًا للوعي الإنساني قد كان محط اهتمام محاولة روبيرت سبيمان Robert Spaemann في دحضه للوبا Luebbe ووظيفيين آخرين[1].

يدافع لوبا عن الحق في التدين والحاجة إلى الدين وينتقد إلى حدّ ما عصر الأنوار، لأنه لم يفهم هذا الحق وهذه الحاجة الأساسيين. لكنه يموضع الدين ومفهوم الله على أساس وظيفي محض. ولا يمكن أن يتم الدفاع عن الدين والله في نظره إلا على أسس فلسفية جديدة، يجب أن تتحرر من كل ادعاء امتلاكها للحقائق الكونية المطلقة. لا يمكن بعد الأنوار ونتائجها الفلسفية الدفاع عن الدين والله إلا لكونهما يقومان بوظيفة ما. فالدين في نظره، وبغضّ النظر عن إشكالية ما إذا كان هناك حق ادعاء الحق دينيًّا على مستوى الوعي الذاتي المحض وعلى مستوى المعرفة الإيمانية (ترك لوبا هذه الإشكالية معلقة)، فإن الدين لا يمكن في نظره أن يؤسس من طرف الفلسفة في إطار مجتمع عصري متعدد إلا وظيفيًّا. وبهذا فإنه يعترف للدين بوظيفة خارجية سياسية أو سيكولوجية أو اجتماعية فقط. ويقترح نقدًا جيدًا ابتداء من بونالد Bonald ووصولًا إلى ماوراس Mauras، اللذين دافعا عن المسيحية نظرًا لوظيفتها السياسية في حماية النظام القديم Ancien Régime على الرغم من أنهما كانا ملحدين[2]. يدافع لوبا عن نوع من وظيفة الدين الوجودية - الأنثروبولوجية ووظيفة ميتافيزيقية له (الدين) ويعتبرها «تحكمًا في العرضي».

أول اعتراض لسبيمان على هذا التأويل الوظيفي لفكرة الله هو كون وظيفية مفهوم الله والدين لا يسمحان لهما بالقيام بهذه الوظيفة الوظيفية. فإذا فهم المرء

---

(1) انظر Robert Spaemann, «**Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott'**». انظر كذلك: Hermann Luebbe, **Religion nache der Aufklrung,** يناقش فيه سبيمان فيما يتعلق بوظيفية الدين.

(2) فيما يتعلق بإشكالية تطبيق الوظيفي على فكرة الله انظر Robert Spaemann, Der Ursprung der Soziale aus dem Gesit der Restoration: Studien ber L. G. A. de Bonald.

عدم صحة الدين وإذا وصل إلى يقين كون الله وكل مواضيع إيمانه الأخرى لا تتوفر على أي وجود حقيقي خارج خياله ووعيه، فإن الدين لن يستطيع إذن القيام بوظيفته السيكولوجية ولن تنفع هذه الوظيفة في أي شيء، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة لدواء العراف.

في المقابل يؤكد لوبا بأن التجارب الحديثة لدواء العراف قد أظهرت بأنها ما تزال تحتفظ بمفعولها وما تزال تقوم بوظيفتها حتى وإن كان المريض يعرف عدم جدواها طبيًّا. لكن هذا الجواب غير مقنع، لأنه يبقى غير واضح في الأمثلة التي أتى بها لوبا. لم يشرح ما إذا كان المريض ـ وعلى الرغم من أنه يعرف بأن الطب العلمي قد توصل إلى أن هذا الدواء غير ذي جدوى ـ ما يزال مقتنعًا بمفعول دواء العراف وهذا بالضبط هو شرط قيامه بمفعوله سيكولوجيًّا. هنا يمكن أن يكون الأمر متعلقًا باعتقاد شعبي في قوى الطبيعة أو في اليقين العقلاني المتمثل في كون الطب الشعبي له تأثير أكبر على الصحة من الطب العلمي المخبري.

هناك اعتراض مهم آخر يتمثل في كون تأثير الدين لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنته بتأثير الإحباط الشخصي المرتبط بالتمارين التوليدية الذاتية autogenen Training أو بالتأملات المتعالية. هناك مستويات سطحية من ميادين الحياة تمكننا من العيش على أساس انعكاسات إيحائية ذاتية وخيالات مخلوقة. لكن هناك تجارب إنسانية أعمق تعارض مثل هذه التأويلات. ماذا سنقول إذن لطبيب نفسي يعالج رجلًا تعسًا في الزواج أو امرأة لها مشاكل زوجية؟ هل يكفي أن نقول لهما إنه يجب عليهما ـ بكل بساطة ـ أن يتصوروا بأنهما يعيشان سعيدين للقضاء على تعاسة زواجهما؟ من السخافة بمكان افتراض مقدرة الإيحاء الذاتي المساعدة على تجاوز مثل هذه المشاكل في التجارب العميقة في الحياة. لكن ما هو أسخف، كما يعترض سبيمان، هو اعتبار التأمل الوظيفي للدين كحل أخير لمشاكل الإنسان. فحتى وإن كان بإمكان دواء العراف أن يقوم بمهمته عن طريق الإيحاء الذاتي وحتى وإن كان المرء قد فطن بأنه غير ناجع جزئيًّا أو كليًّا وقَبِلَ ذلك هكذا؛ فإنه لا يمكن أبدًا اعتبار الدين في وظيفته العميقة كتحكم في العرضي عندما يفطن المرء إلى كونه غير حقيقي. ولا يمكن لله أن يقوم بأية مهمة وظيفية وجودية عندما يتوصل المرء إلى عدم وجوده. وعندما يعترف المرء بالحقيقة الموضوعية للدين وبوجود الله الفعلي والمستقل عن أي وعي إنساني، يمكن إذن للدين ولله أن يكون لهما ذاك التأثير الذي تحدثنا عنه. وعندما يغيب هذا اليقين المعقول، كما هو الشأن في الكثير من «تقديسات» الأولياء كالوالي أنطونيوس Antonius في الاعتقاد الشعبي، فإن الدين سوف لن يؤثر إلا بالمعنى الظاهري لكلمة «تأثير» ولن يتمكن بأي حال من الأحوال أن يكون حلًا للمشاكل الإنسانية المهمة وكتحكم في العرضي.

إذا كان بالإمكان تأسيس أهمية التأثير الوجودي العميق للدين ولله، عندما يكون لهما بالفعل معنى وظيفي وذاتي قح؛ فإن حجة سبيمان تبقى واردة، وتتمثل في كون لوبا لم يجب عن التالي: إن اختزال الدين في قيامه بمهمة معينة يناقض جوهر الدين وخاصة جوهر الله. فالله سوف لن يكون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر خارجًا عنه» إذا كان يقوم بوظيفة من هذا القبيل فقط وسوف لن يكون تلك الوحدة بين الحقيقة والقوة المقرونة بخيرة غير محدودة، التي تكون ضرورية لاسم الله وجوهره. وفي هذه الحالة فإن الله سوف لن يكون إذن الله Nicht-Gott، بل وعيًا شقيًّا من خلق الإنسان ـ وسيكون الإنسان في هذه الحالة أكبر من الله كما قال أنسليم[1] ـ.

لا يكمن معنى الأفعال الدينية في تحقيق الذات والتحكم في العرضي الإنسانيين، بل في أبعد من هذا، أي في القيام بالواجب في العلاقة التي تجمع الإنسان بعبادة الله وتقديسه. وهذه الأفعال تشترط على الوعي جوهرًا إلهيًّا لا يمكن اختزاله إلى وظيفة ما. فعندما يُعترف بالله كإله وعندما يعترف به كموجود وكلانهائي، فإن هذه الأفعال، التي يكون تأثيرها الجانبي هو التحكم في العرضي، تكون ممكنة. وتسقط هذه الأفعال بمجرد ما يُعتبر الله مخلوقًا من طرف الوعي الإنساني أو كدواء العراف. إذا كان الحق بجانب الوظيفية، يقول سبيمان، فإن الله والدين سيكونان إذن جملًا فارغة من أي محتوى. وسيبقى هذا قائمًا إلى حدّ ما حتى وإن كان التأويل الوظيفي لمفهوم الله يحتفظ بمفعوله بعدما يكون قد تأمل أو لم يتأمل هذا المفهوم.

استعمل سبيمان في هذا الإطار البرهان الأنسليمي بطريقة مهمة جدًّا: ليس كبرهان أنطولوجي على وجود الله، لكن كبرهان مهم ضد المعنى النفعي أو الوظيفي لله وفي آخر المطاف ضد كل معنى ذاتي له. ويبين بأن المرء يكون في مثل هذه الشروط ملحدًا وبأن الله سوف لن يكون هو الله والدين سوف لن يكون هو الدين إذا كانت الوظيفية على حق.

يدافع لوبا إذن ـ ولكي نبقى في مستوى شكلي بسيط لهذا النقاش ـ عن التعريف الوظيفي للدين، ولم يعد لهذا الأخير أي حق بعد الأنوار في ادعاء الحق، بل إن وظيفته تتلخص في التحكم في العرضي فقط. أما سبيمان فإنه يدافع عن فكرة عدم إمكان اختزال فكرة الله في وظيفة ما ويبرهن بأن اختزال وظيفة هذه الفكرة ووظيفة الدين يؤدي ليس إلى توقف الدين عن وظيفته كتحكم في العرضي فقط، بل

(1) Proslogion, 4.

إن هذا يؤدي إلى القضاء على فكرة الله. وعلى هذا الأساس فإنه متفق في كثير من الأشياء مع أنسليم. ويمكن تلخيص وجهة نظره في هذا الإطار في الجملة التالية[1]:

«إن أنسليم الكانطربوري قد سمى الله في الجانب الذي ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. لكن التأويل الوظيفي لفكرة الله، والتي تعتبر الله صالحًا لشيء ما، تنكر هذه الفكرة. فالوظيفة التي يقوم بها الله لصالح شيء ما تعبّر عن كون هذا الشيء أكبر من الله...»[2].

في كل الأحوال يعتبر اسم الله الأنسليمي هنا كوجهة نظر ميتافيزيقية في جوهر الكائن المطلق وسيسمح مبدئيًا بالدفاع عن البرهان الأنطولوجي لوجود الله. وبهذا فإن المعنى الذي يعطيه سبيمان لاسم الله يفترض مسبقًا إمكان التعرف على الوجود الإلهي تمامًا كـ «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» الأنسليمي، حتى وإن لم يكن ذلك دفاعًا حقيقيًا عن البرهان الأنطولوجي.

اهتممنا بالمواقف التي أخذت البرهان الأنطولوجي كبرهان على وجود الله محل الجد، لكنها تعلق تطبيقه من وجهة نظر إبيستمولوجية وتحاول البرهنة على عدم التمكن من الدفاع عن هذا البرهان، لأنه من الصعب معرفة الجوهر الإلهي. وفي شكله الراديكالي ينفي هذا الاعتراض الفرضية الأنسليمية والديكارتية القائلة بإمكان معرفة الجوهر الإلهي الموضوعي وينفي كذلك كل إمكان معرفة الوجود الإلهي بصفة عامة. وحسب فهم هذا الاعتراض فإنه لا يمكننا أن نتعرف على الجوهر الإلهي الموضوعي ويكون من المستحيل علينا أن نعرف ما إذا كانت فكرة الله هذه لا تتضمن تناقضًا ما. أما في شكله الأكثر حدة فإنه يؤكد ـ كما هو الشأن مثلًا في «البرهان الأنطولوجي على عدم وجود الله» لفيندلي ـ بأن الكائن الضروري والوجود الأزلي الكامل هو بكل بساطة تناقض. ولا يمكن التعرف على هذا التناقض، على الأقل بالمعنى الذي يكون ضروريًا كنقطة بداية لهذا البرهان. ولا يتعلق الأمر هنا بالاعتراض اللاأدري ضد إمكان معرفة الوجود الإلهي، بل بالاعتراض الذي يمكن أن نتعرف من خلاله على خاصية فكرة الله كفكرة ضد العقل وكفكرة قليلة الأهمية.

ينتقد هذا الاعتراض في شكله المعتدل البرهان الأنطولوجي بحجة أننا لا نعرف ما إذا كانت فكرة الله متناقضة في ذاتها أم لا. فلايبنتز وكذا دونيس سكوتوس أكدا كذلك بأن هذا البرهان سيكون صحيحًا عندما يكون ممكنًا التعرف على عدم التناقض الداخلي لفكرة الله. يجب إذن إعادة صياغة هذا البرهان على الشكل التالي:

---

(1) انظر Robert Spaemann, «**Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott'**», P. 17.

(2) انظر Robert Spaemann, Einsprueche, P. 19.

إذا كان وجود الله ممكنًا، فإنه إذن حقيقي (على الرغم من أن الإمكان المعني بالأمر هنا ليس ذلك الذي قصده أنسليم في جوابه على جاولينوس، انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، التي تعني العرضية الموضوعية للوجود هنا، لكن فقط عدم التناقض الداخلي). لا يمكن التحقق من صحة الفرضية القائلة بإمكان معرفة الله، ومن الأحسن أن نقول عدم التناقض الداخلي لهذه المعرفة، وموضوعية وصلاحية مفهوم الله أو الوجود الإلهي الموضوعي المفترض من طرف البرهان الأنطولوجي.

سنهتم فيما سيأتي بالفرضية الأساسية الثانية للبرهان الأنطولوجي، التي تدعي إمكان معرفة الوجود الإلهي، وبالتالي بحق هذا البرهان الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي، الذي ناقشناه في الأجزاء الأولى من هذا الكتاب.

6، 1، 3. الاعتراض الكانطي واحتمال تناقض الفكرة العقلية الترانسندنتالية «الله»

وضعت الصيغة الأولى لهذا الاعتراض الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي موضع تساؤل. وإذا لم يكن هناك داع للاعتراض بالقول إن هناك نوعًا من ضرورية فكرة الله، فإن هذه الضرورة سوف لن تجد مصدرها إلا في ضرورة عقلية ذاتية، في ضرورة ترانسندنتالية مثلًا، كما يحددها كانط كأصل للعقل المثالي الترانسندنتالي. لكن يمكن لمثل هذه الضرورة العقلية أن تكون فكرة خيالية محضة، لا تمتلك بأي حال من الأحوال أية صلاحية موضوعية أو حقيقة داخلية، بل تقود إلى التناقض فقط ـ كما شرح ذلك كانط فيما يخصّ مثلًا التناقضات التي تقود إليها «تعاريف العالم» و«الأفكار الكوسمولوجية» ـ عندما تؤخذ كحقيقة في ذاتها. من المحتمل أن الأمر يتعلق في فكرة ضرورة فكرة الله بافتراض لشيء لا يمكن معرفة الإمكان الموضوعي لوجوده (عدم تناقضه)، أي إن الأمر يتعلق بفكرة عقلية ذاتية فقط، يقود استعمالها المتعالي إلى خداع محض لفكرة واضحة وخلطها بوجود متعالٍ يمكن أن يقود إلى «التمظهر المتعالي».

6، 1، 4. حدود العقل الإنساني كسبب لعدم التمكن من معرفة الوجود الإلهي اللانهائي

هناك صيغة ثانية لهذا الاعتراض وتتمثل في كونه لا ينفي إمكان معرفة الوجود الإلهي الموضوعي، لكن ينفي إمكان معرفته بمساعدة العقل الإنساني. ويمكن لهذا الاعتراض أن يستند على الأفكار التالية: كيف يمكن لعقلنا المحدود فهم خلو وجود لانهائي مطلق من التناقض وكيف يمكنه معرفة صلاحيته الموضوعية؟ كيف يمكن للإنسان، ما دام محددًا من الخارج، أن يدافع عن تأكيد إمكان معرفة الله المطلق واللانهائي، والذي لا يمكن أن نعبّر عنه في جوهره بالكلمات؟ ألا نخسر هنا كل

معنى المعرفة السقراطية القائلة بأن «الله وحده هو الحكيم» وبأن «الوجود الإنساني أقل خيرة أو غير خير أبدًا»[1]، عندما نحاول أن نبلغ إلى سرّ الوجود والجوهر الإلهيين عن طريق عقلنا النهائي إلى درجة أننا نصل فلسفيًّا إلى الجواب بالسلب عن التناقض الداخلي، ألا يجب علينا أن نعترف مع أفلوطين وآخرين بحدود العقل الإنساني بالمقارنة مع الله اللانهائي، كما هو مثبت في النص التالي «. . . إن الوحدة، التي هي مصدر كل وحدة، والجوهر الفوق كل الجواهر، والروح التي لا تعتبر أقل من العقل، والعقل الذي لا يمكن التعبير عنه بالعقل، والذي ليس في متناول الفهم والتسميات، والذي لا يشبه أي شيء؛ هو سبب كل شيء. . .»[2]. ويضيف: «ذاك السر المختبىء للألوهية العليا، يعني أنه يفهم كل شيء ويتعالى عن كل جوهر. . .، والذي لا نستطيع التعبير عنه، بل نبحث عنه في صمت مذهل، وقد انتبهنا بأن الكتابات المقدسة تنيره لنا، ويوصلنا ضوءها إلى الأناشيد الإلهية»[3].

يجب ألا ننسى ما قاله ديونيسيوس عندما نزعم حقنا في معرفة الحقيقة الداخلية للوجود الإلهي، أو أكثر من هذا ضرورة الوجود الإلهي، المتمثل في عدم إمكان الوصول إلى معرفة سر الألوهية إلا عن طريق الاعتقاد في سرّ المسيح[4]، وبأنه ليس هناك معرفة ولا نظر ولا فكر ولا لمس ولا اسم ولا كلام غير إنساني يمكنه أن يلمس سر الألوهية[5]، وبأنه وطبقًا لهذا فإن خصوصيات كل الأشياء تنطبق على الله إلى حد ما، لكنها تنفى عنه؛ لأنه وبسبب وجوده فوق كل الموجودات المخلوقة، فإنه منزه عن كل هذه الأشياء[6].

---

(1) انظر: Platon, **Apologie**, 23 a-b.

(2) et omnibus ratiocinationibus inscrutablie est illud supra ratiocinationem unum; omnique verbo ineffabile est illud supra verbum bonum; unitas effectrix universae unitatis, et substantia supra substantiam, et mens non cadens sub intelligentiam, ratio non effabilis ratione, intelligentia, nomineque vacans, nullius rei similitudinem habens: quae quidem causa est ut omnia sint, i[psa vero non est, ut quae quiescit extra omnia quae sunt, quemadmodum etiam ipsa de se proprie sciteque haec effari potest.
Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, I, 1 (587 B; 284).

(3) Summae quidem divinitatis arcanum illud, quod omnem intelligentiam substantiamque transcendit..., ineffabilia vero modesto quodam silentio prosequentes, fulgoribus, qui nobis e sanctis eloquiis effulgent, attendamus quorum deinde luce ad divinos hymnos excitemur...
Ebd., I, 3 (590 B; 285).

(4) المرجع السابق نفسه، I, 4; I-3.

(5) المرجع السابق نفسه، I, 5.

(6) المرجع السابق نفسه، (594) ,I, 5.

لا يجب أن ننسى كذلك أن اسمه «عجيب»[1]، وأن الله، على اعتبار أنه يتفوق على كل كمالات الأشياء الموجودة، لا يشبه هذه الأشياء[2]، وأن كل حديث عنه وكل تسمياته لا بدّ أن تكون دائمًا في إطار معنى ما قاله ديونيسيوس الذي كتب: «أنت يا أشرف إله، إن كل الأسماء الكثيرة والمختلفة لاسم الله، التي لا يمكن للمرء أن يعبّر عنها ويحصيها، تعبّر عن تشريف الله، فلا تحرمني من الكلام الصحيح»[3].

كيف يمكن إذن للإنسان أن يتعرف على هذه الألوهية، التي لا يمكن لا التعبير عنها ولا تسميتها عن طريق اللغة والتفكير الإنسانيين؟ وكيف له أن يعرف وجودها الموضوعي كما هو؟ لكن إذا لم يكن بإمكاننا التعرف عليها، فإن البرهان الأنطولوجي سوف لن يكون صائبًا لأن فرضيته الأساسية الثانية، أي انطلاقه من الوجود الإلهي الضروري والموضوعي، ستكون غائبة.

5،1،6. إن طريق الوصول إلى الوجود الإلهي هو طريق غير مباشر كما يفترض ذلك أنسليم

إذا كان بإمكاننا الوصول إلى معرفة الوجود الإلهي بطريقة أو بأخرى، فإن ذلك سوف لن يكون إلا بطريقة نعرفه عن طريقها في ذاته، لكن لن يكون ذلك ممكنًا إلا بطريقة غير مباشرة فقط، عن طريق الأشياء الفانية. وعندما يكون بإمكاننا مشاهدة الله بطريقة مباشرة، كما يقول طوماس الأكويني ودونيس سكوتوس، يكون بإمكاننا كذلك أن نعرف الوجود الإلهي، واختيار هذا الأخيركنقطة بداية معرفة الله. وبسبب معرفتنا الإنسانية فإن معرفتنا لله سوف لن تكون إلا غير كاملة. وسوف لن تتم هذه المعرفة إلا عن طريق المخلوق، بالمرور بالطريق السالب via negativa، كما يؤكد على ذلك ديونيسيوس أريوباجيتا[4]: «أو لم نقل بحق بأننا لا نتعرف على الله عن طريق جوهره (يعني

---

(1) المرجع السابق نفسه، I, 6.

(2) المرجع السابق نفسه، I, 6 (596).

(3) Mihi autem det Deus, ut divinitatis, quae vocari nominarique non potest, multa variaque nomina pro Dei dignitate celebrem et non auferat sermonem ab ore meo. Ebd., I, 8, (598 a; 290).

(4) كما أسمي ذلك على ضوء التقليد، لأن كل البراهين على عدم أصالته والتي أتى بها المثقفون لم تقنعني، وعلى الرغم من أن ديونيسيوس يرى الخطأ في العالم المثقف (دجال).

بأن وجوده غير معروف ويفوق كل عقل وكل روح)، بل عن طريق نظام الأشياء، التي خلق والتي تحمل في ذاتها في الوقت نفسه تشابهات خاصة معه، لمعرفة ذلك الحسن الأعلى»[1].

من خلال هذا، نستشف إذن بأنه لا يمكننا معرفة الوجود الإلهي في ذاته بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة فقط عن طريق المخلوق (كما هو مؤكد في الطريق الخامسQuinque viae الأكويني مثلًا)، وليس عن طريق ما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي»، الذي يفترض إمكان معرفة الجوهر الإلهي في ذاته عن طريق معرفة الوجود الإلهي. يتضح من هذا بأن اعتراض طوماس الأكويني على أنسليم يكون مبرهنًا عليه، وهو اعتراض يؤكد بأن أنسليم لم يميز بوضوح بين quod se (في ذاته) وبين quod nos (لنا).

6،1،6. الاعتراض على إمكان معرفة الوجود الإلهي عن طريق الإيمان والنتائج الفلسفية لذلك

اعترض جاولينوس Gaulinos وطوماس الأكويني على إمكان الإيمان المسيحي قيادتنا فلسفيًّا إلى معرفة الوجود الإلهي بطريقة مستقلة تمامًا عن هذا الإيمان. ويؤكد هذا الاعتراض بأنه لا يمكننا أن نفهم تثليث الله في وجود إلهي واحد عن طريق العقل الإنساني، أو بفضل هذا الأخير. وإذا كان هذا التثليث، كما نعتقد نحن المسيحيين، يشكل موضوعيًّا الوجود الإلهي، فكيف يمكننا كمسيحيين أن نؤكد بأننا نعرف الجوهر الإلهي؟ ويمكن التعبير عن هذا الاعتراض باستقلال تام عن الإيمان عندما ننتبه بأنه لا يمكن من وجهة نظر فلسفية أن نؤكد بأن لا اليهود ولا المسلمين، الذين يعتقدون بوحدانية الله (أي الوحدانية التي لا تتشكل بفضل ثلاثة أشخاص)، ولا المسيحيين، الذين يعتقدون في التثليث، معهم الحق أو ليس معهم الحق؛ لأن معرفتنا للكائن المطلق لا تكفي لكي نجيب عن هذه المسألة إيجابًا أو سلبًا. وعلى اعتبار أننا فلاسفة، فإننا لا نتوفر على أية معرفة للإجابة عن هذا السؤال المهم، الذي يهم جوهر الله؛ ويدلّ هذا بوضوح بأنه لا يمكن معرفة الوجود الإلهي مباشرة.

---

(1) Dionysius Areopagita:
An non potius vere dicatur, quod Deum non cognoscim,us ex natura ejus (id enim quod natura ejus est ingognitum est, et omnem rationem ae mentem superat), sed ex ordine omnium reum, tamquam ab ipso proposito, et imagines quasdam ac similitudines exemplarium ejus divinorum in se habente, ad cognoscendum illud summum bonum..., via et ordine pro viribus ascendimus in ablatione et in superatione omnium, et in omnium causa.
Ebd., VII, 3 (870 D-871 A; 461).

نلاحظ هنا بالضبط كيف استطاع اعتراض طوماس الأكويني أن يتأسس. هذا الاعتراض المعروف بسخريته وبنقده. فالأكويني لا يتهم برهان القديس أنسليم ببساطة، لكنه يقول بأنه ليس فقط صحيحًا في جوهره، على اعتبار أنه يتضمن جوهر الله في وجود الله[1]، لكنه برهان صحيح في ذاته؛ والمشكل هو أن صلاحيته هذه لا يمكن أن تُرى إلا من طرف الملائكة في السماء وليس من طرفنا نحن سكان الأرض، الذين لا يملكون مثل هذه المعرفة عن الله. وبهذا فإن طوماس الأكويني لا ينتقد في العمق في اعتراضه برهان أنسليم في ذاته، بل يعترض فقط على المعطيات المعرفية لفرضياته. وبما أنه قال بأن هذا البرهان يعد صالحًا للملائكة في السماء، فإنه قد ترك الباب مفتوحًا على مصراعيه ولم يجبنا على احتمال ما إذا كان هذا المتصوف الكبير، الذي هو أنسليم الذي كان يأخذ تجربته الإيمانية دائمًا كنقطة بداية مهمة، لا يمتلك إمكان مشاهدة الطبيعة الإلهية؛ وقد عرف الأكويني نفسه هذه التجربة الصوفية نفسها، وهو السبب الذي أدى به إلى استحضار صفة «المُعلم الأسمى»، الذي طور في إطارها برهانه على صلاحية هذا البرهان للملائكة وعلى كونه ليس في متناول البشر. وإذا اعترف المرء بأن التجارب الجديدة لـ (الوجود هنا) يمكنها أن تحتوي على جواهر جديدة، لا تكون في متناول كل البشر، فإن المرء قد يمكنه الاعتراف فلسفيًّا بإمكان الوصول إلى معرفة الوجود الإلهي في ضرورته المطلقة عن طريق تجربة التصوف للمؤمن.

2،6. الاعتراض الراديكالي ضد إمكان معرفة الوجود الإلهي: إمكان البرهنة على التناقض الداخلي لفكرة الله

يتمثل البرهان الرابع، الذي يضع إمكان قيام معرفة الضرورة الموضوعية لله وصلاحية الوجود الإلهي في ذاته الأنسليمي موضع تساؤل، أو ينفي إمكان قيام مثل

---

(1) انظر: Thomas von Aquin, De veritate (QDV), Qu 10 ar 12, co: «sed in deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione». انظر كذلك Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (SCG), lb 1 cp 11 n. 1: «... simpliciter quidem deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod deus est, sit suum esse».

وتتمة هذا النص، وبناء الاعتراض الأساسي ضد أنسليم يتم هكذا:
«sed quia hoc ipsum quod deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos».

انظر كذلك:
ST 1 qu 2 ar 1 co: «... deus enim est suum esse... sed quia nos non scimus de deo quid est, non est nobis per se nota» (haec propositio).

انظر كذلك النصوص التي سوف نذكرها لاحقًا. وفيما يتعلق بمواقفه الخاصة بعدم إمكان معرفة الجود الإلهي نظرًا لضعف العقل الإنساني، انظر:
Thomas von Aquin, ST 1, qu 12 ar 1 co; qu 12 ar 2 co; qu 12 ar 4 co; ibid., ar 5 co.

هذه المعرفة، في الأطروحة القائلة بأن الطبيعة الإلهية تحتوي على تناقض داخلي؛ أو على الأقل إن كل تمظهرات مثل هذا التناقض متوفرة. وبهذا الاعتراض يمكن أن يأخذ أشكالًا مختلفة، سنذكر أهمها فيما يلي.

6، 2، 1. إن فكرة اللانهائي هي فكرة متناقضة

يمكن للمرء أن يسلم بأن فكرة اللانهائي تضمر الكثير من المتناقضات في الميادين التي يكون فيها عقلنا أكثر مباشرة بالمقارنة مع معرفته لله. وقد برهن زينون Zenon على أن فكرة إمكان قسمة المكان إلى ما لانهاية وإمكان قسمة كل متتابع إلى ما لانهاية كذلك، وبأن الحركة، التي تفترض اللانهائي، تقود إلى التناقض. والشيء نفسه يمكن قوله فيما يتعلق بالمتناقضتين الأوليين لكانط في «نقد العقل الخالص»، حيث برهن بأن إشكالية لانهائية المكان والوقت تقود بالضرورة إلى مضادات متناقضة وبأن المكان والوقت لا يمكن أن يكونا واقعيين موضوعيين. وبالطريقة نفسها تُظهر تعاليم الكمية (كتعاليم «كمية كل الكميات مثلًا، والتي لا تتضمن هذا العنصر»)، بأن الرياضيات والمنطق نفسيهما، اللذين يعدان العلمين الدقيقين بلا منازع، قد دخلا أيضًا إلى حيز الأزمة الأساسية لمشكل المتناقضات. وسوف لن نتوقف طويلًا عند هذا، لأننا خصصنا لهذه الإشكالية مؤلفًا مستقلًا[1].

يمكن للمرء الآن تطبيق هذا الاعتراض على البرهان الأنطولوجي: إذا كانت فكرة «نهائية اللانهائي»، أي لانهائية القسمة، النقطة، المكان إلخ، تُنتج متناقضات واضحة، فكم متناقضة توجد في فكرة اللانهائي المطلق للوجود الإلهي؟ ألم يشر أوغسطين في بداية شهاداته بكلمات واضحة إلى هذه المتناقضات الظاهرية للأكبر والأعلى والأصغر للوجود الإلهي الذي يوجد في كل مكان ولا يوجد في أي مكان[2]؟ أولم يقل ديونيسيوس أريوباجيتا الشيء نفسه بالكلمات التالية: «يؤثر في كل شيء (ويسري في كل شيء)، لكنه ثابت في ذاته، ثابت ومتحرك، ولا يبقى أبدًا ساكنا ولا يبقى أبدًا متحركًا، ليست له لا بداية ولا نهاية ولا وسط، غير متضمن في شيء من الأشياء الموجودة، ولا يعتبر واحدًا منا»[3].

إذا أراد المرء دراسة هذه المتناقضات ومتناقضات أخرى معروفة للانهائي

---

(1) انظر: J. Seifert, **Widerspruchfreiheit**.

(2) Augustinus, **Confessiones I**, 1.

(3) in omnia means et in se manens, et stans et se movens, et neque stans neque movens; neque principium vel finem vel medium habens; nec est in quopiam eorum quae sunt, neque quidam eorum est.
Dionysius Areopagita, op. cit., V, 9 (433).

المطلق، كوحدة وتعارض حرية وضرورة الكائن والجوهر، أزليته وعدم انفصاله عن الوقت، الفردانية أو الوحدانية الفعلية إلخ، فإنه سيلاحظ بأن أسباب هذا التناقض وعدم فهم هذا التناقض يتحدان، وغير معقدين بهذا التعقيد نفسه الذي نعرفه بالمقارنة مع المتناقضات التي تنتمي إلى إشكالية اللانهائي في الرياضيات.

6،2،2. محاولتان للبرهنة على تناقض فكرة الله

نجد في إطار المحاولات التي اهتمت بالبرهنة على تناقض فكرة الله محاولتين مهمتين. ففيندلي في أعماله المبكرة يعتقد بأن فكرة الله هي فكرة سخيفة ومتناقضة في ذاتها، لأن الوجود يكون دائمًا وضروريًا عرضيًا[1]. ويعتمد في تأكيده هذا على كانط وبالأخص على المنطق المعاصر، الذي لا يأخذ أبدًا حكمًا واقعيًا كحكم ضروري. وبهذا أكد سنة 1948 بأن الإلحاد هو النتيجة الوحيدة التي يصل إليها المرء عندما يؤكد بأنه يجب التفكير في الله، الذي يفترض مسبقًا في الطقس الديني، كوجود ضروري، لأن ذلك أمر متناقض في ذاته (للسبب الذي ذكرناه). كان من الضروري إذن أن يكون كانط نفسه ملحدًا، لأنه أكد هو كذلك جوهريًا على عرضية وعدم ضرورة وجود الوجود. وسنرجع إلى هذا الاعتراض وندحضه عندما نناقش المجموعة الثالثة من الاعتراضات والفرضية الأساسية الثالثة لبرهان وجود الله عن طريق الجوهر الإلهي.

هناك باحثون يرون تناقضًا في مفهوم الله مباشرة في وجود الله ذاته وليس في العلاقة بين الجوهر والوجود. وقد اعتقد جول فويليمين J. Vuillemen بأنه اكتشف تناقضين في هذه الفكرة: تناقض منطقي ـ رياضي وتناقض نسقي ـ إبيستمولوجي (وهي المتناقضة التي أكد عليها بالطريقة نفسها سونطاج F. Sontag)[2].

يتمثّل جوهر فكرة الاعتراض الأول في الافتراض القائل بأن العناصر الثلاثة لتعريف عقلي لله تتضمن تناقضًا. وهذه العناصر هي:

1) **عالم عرضي**، والذي يقابل «الدرجة الكاملة Gradus perfectionis عند أنسليم.

2) **علاقة بين الله والمخلوق**، حتى وإن كانت هذه العلاقة سلبية، وكمثال على

---

(1) انظر: J. N. Findlay, **«Can God' s Existence be Disproved?»**. انظر كذلك للمؤلف نفسه: **Ascent to the Absolute**, P. 13, حيث يصحّح فيندلي موقفه القديم، بل يسحبه نهائيًا.

(2) Jules Vuillemen, **Le Dieu d' Anselme et les apparences de la raison**.
«عرضه ومناقشته لـ: ..Id quo nihil maius cogitari potest فيما يتعلق بالإمكان الداخلي لتعريف عقلي لله» انظر كذلك سونطاج، المرجع السابق نفسه له.

ذلك هناك التشابه الذي يقره أنسليم بين مجموع الكمال، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، وبين الكمال الفاني.

3) **تعالي الله عن العالم**، كما هو عليه الحال في فكرة عدم إمكان التفكير في شيء أكبر من الله. ويفترض فويليمين بأن كل تعريف عقلي لله يجب أن يحتوي على مجموع هذه اللحظات ويجب أن يتضمن علاقة وتعاليًا بينها.

يحاول عن طريق مثال الأعداد الترتيبية أن يبرهن بأن العدد الترتيبي اللانهائي هو سخافة بما أنه يتوفر على كل الشروط الثلاثة التي ذكرناها؛ والشيء نفسه ينطبق على متناقضة تعاليم الكمية. وبما أنه من المستحيل أن يكون اللانهائي لانهائيًا، سواء أكانت له علاقة في مجموعة ما، أو كان من الممكن أن يصل بطريقة متعالية إلى «الخطوة الأخيرة» أو إلى «النقطة الأخيرة» في المجموعة، فإن النتيجة هي كون هذه الطريقة من التفكير متناقضة. وهو ما يعبّر عنه فويليمين بالتناقض الرياضي ـ المنطقي.

يأخذ التناقض النسقي ـ الإبيستمولوجي ـ الذي نجده عند سونطاج بالطريقة نفسها التي نجدها بها عند فويليمين ـ منطلقه من تناقض ظاهري معروف بين تحديد الله من جهة كـ«الوجود الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، ومن جهة أخرى كالوجود الأكبر مما يعتقد[1]. ويبني فويليمين حجته على هذا التناقض، بتأكيده بأن المرء يؤكد إمكان التفكير في الله وعدم إمكان التفكير فيه في الوقت نفسه. وهذا بطبيعة الحال تناقض. ويحاول من جهة أخرى أن يبرهن بأن كل وظيفة هذا التناقض لم تهمل مطلقًا من طرف أنسليم، في الوقت الذي يقود السماح بها إلى زرع التناقض في قلب مفهوم الله عامة وقلب البرهان الأنسليمي خاصة. وينتج عن هذا استحالة قيام البرهان الأنطولوجي وتناقض فكرة الله.

إذا أخذنا بعين الاعتبار تنوع هذه البراهين، التي إما أن تأكيدها يقود إلى عدم إمكان معرفة الوجود الإلهي، أو على الأقل تشكك في إمكان معرفة الله عقليًا، فإن كل وزن وأهمية الركيزة الثانية للبرهان الأنطولوجي على وجود الله تتضح.

في نهاية المطاف عندما يكون بالإمكان تجاوز هذه الاعتراضات وعندما يكون بالإمكان البرهنة على إمكان معرفة الوجود الإلهي الضروري والموضوعي، فإنه يكون من الممكن إذن تأسيس البرهان الأنطولوجي.

---

(1) Anselm, Prosl., 15.

الجزء السابع

معرفة عدم تناقض الجوهر الإلهي والضرورة المطلقة لهذا الجوهر

7،1. كل معرفة لله، وبالخصوص كل برهان على وجود الله عن طريق العالم، تفترض معرفة الجوهر الإلهي الضروري والموضوعي

تدافع الحجة الأولى هذه عن إمكان معرفة الوجود الإلهي وتعتبر في الوقت نفسه دحضًا للاعتراضات السابقة على عدم إمكان معرفة الوجود الإلهي، وهو دحض توجهه أساسًا إلى كل فلسفة تبحث عن البرهنة على وجود الله خارج الله، أي في العالم، كما هو الشأن بالنسبة لطوماس الأكويني، للتأكيد بأنه لا يجب التشكيك في إمكان البرهنة على وجود الله بطرق وبراهين أخرى كالبرهان الأنطولوجي.

لنرجع ولو باختصار شديد إلى الخطوات الأساسية الأولى في البرهان الطوماسي على وجود الله، وليكن ذلك مثلًا من خلال «الحركة» أو من ديمومة العالم، من خلال نظام السببية، من خلال لا ضرورة الوجود هنا أو عدم كمال العالم.

أولًا: إننا نعرف من خلال خاصيات العالم بأن هذا الأخير، «المتحرك» (المؤقت)[1]، هو عرضي، غير كامل إلخ. من هنا فإنه من المستحيل أن يشرح وجوده من خلال نفسه: فلا يستطيع أن يعرف بما فيه الكفاية لا وجوده هنا ولا الحدود الخاصة بوجوده عن طريق ذاته بذاته[2].

ثانيًا: تكمن الخطوة الأكثر أهمية لهذا البرهان في معرفة اعتبار الوجود المخالف تمامًا للعالم، والذي يمتلك صفات الأزلية ووجوده الضروري إلخ، هو الوجود الوحيد الذي يمكنه أن يملك سبب وجوده بذاته. نتعرف في هذه الخطوة من خلال انعكاس العالم وعدم قدرته على شرح وجوده الخاص على طبيعة أخرى مغايرة

---

(1) لقد اهتممنا بتأويل هذا البرهان انطلاقًا من حركة العالم وانطلاقًا من المحرك الذي لا يتحرك في وجود الوقت في: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10.

(2) انظر المرجع السابق نفسه، جزء 11 ـ 13.

تمامًا للعالم، ويتعلق الأمر بالطبيعة الإلهية أو الطبيعة غير المتغيرة والأزلية، أي الوجود الموجود بالضرورة إلخ. وتعتبر هذه الطبيعة، الطبيعة الوحيدة التي تملك إمكان شرح وجودها من خلال وجودها هي ذاتها. وتتمثل الخطوة الثالثة التي تؤسس هذا البرهان في معرفة كون الطبيعة التي تعرف نفسها بنفسها هي الطبيعة الوحيدة التي تمتلك الشرح النهائي للعالم.

على أساس هذه الأحكام أو المعارف الثلاث المختلفة والتابعة منطقيًا لبعضها بعضًا، (تجدر الإشارة إلى أن سارتر مثلًا لا يعترف إلا بالحكم الأول، وبارمنيد لا يعترف إلا بالحكمين الأولين، وطوماس الأكويني يعترف بالأحكام الثلاثة)، يكون من الممكن بناء المقدمة المنطقية الأولى للبراهين العرضية المختلفة، أو للبراهين الكوسمولوجية على وجود الله والتي يمكن تقديمها هكذا: إذا كان العالم يوجد فإن الله يوجد إذن. إن المقدمة المنطقية الثانية لهذا البرهان، التي تؤكد على الوجود الفعلي للعالم وتستنتج من هذا تأكيدها على وجود الله، تخلص عن طريق هاتين المقدمتين، اللتين لا تعبران إلا عن قياس معين؛ إلى التالي:

إذا كان العالم موجودًا، فإن الله يوجد إذن؛

العالم موجود،

إذن فالله موجود.

من الواضح إذن بأن الخطوة الثانية هذه، والتي تقود إلى معرفة المقدمة المنطقية الأولى الخاصة بفعل المعرفة، أي معرفة حقيقة هذا الحكم، الذي يؤكد على أن الوجود المستمد من الصفات الإلهية هو (وحده) الذي يمكنه شرح نفسه بنفسه، هي خطوة مهمة جدًا لمعرفة حقيقة المقدمة المنطقية الأولى وكذا معرفة حقيقة استنتاج هذا البرهان. وعلى أساس هذه المعرفة يكون من الممكن استنتاج الخطوة الأساسية الثالثة والتأكيد بأن هذا الوجود الذي يمكنه شرح نفسه بنفسه يملك الأسباب الكافية ليكون سببًا للعالم، الذي لا يمكنه طبقًا للمقدمة المنطقية الأولى أن يوضح وجوده بنفسه. إذن، وإذا سلمنا بأن لوجود ما علاقة بالصفات المطلقة، لكن لا يمكننا أن نعرف بالفعل ما إذا كان بإمكان هذا الوجود شرح نفسه بنفسه، فإن هذا البرهان سيكون في مجمله غير ذي جدوى ولا يمكن الوصول إلى الخطوة الثالثة، لأن الوجود الذي لا يمكنه أن يشرح نفسه بنفسه، لا يمكنه بطبيعة الحال أن يملك أساس وجود آخر.

تفترض كل البراهين الكوسمولوجية وكل البراهين العرضية على وجود الله المعارف الأساسية والمهام التالية:

1. يمكن لمعرفة وجود مطلق أو لمعرفة طبيعة وجود مختلف تمامًا عن العالم (أزلي،

كامل بصفة مطلقة، موجود في ذاته ومن خلال ذاته إلخ) أن تستوعب الصفات الوجودية لهذا الوجود ـ على ضوء عدم إمكان معرفة العالم نفسه بنفسه ـ. وبالنسبة لكل البراهين العرضية، فإنه لا يجب التعرف على هذه الطبيعة بصفاتها المطلقة كجوهر موضوعي وغير مخلوق فقط، لكن يجب كذلك التعرف على أن هذا الوجود هو الوجود الوحيد الذي يمتلك هذه الخاصيات الإلهية ويمكنه معرفة نفسه بنفسه ويمكنه أن يوجد خارج نفسه، وعلى أن هذا الوجود هو الوجود الوحيد الذي لا يتطلب سبب وجوده سببًا آخر خارجًا عنه. ومن أجل معرفة هذا يجب إذن التعرف على الضرورة الموضوعية وعدم تناقض الجوهر الإلهي.

2. ويجب كذلك معرفة كون العالم لم يؤسس نفسه بنفسه وأن الوجود الذي يتوفر على وجوده من وجوده ذاته هو الذي يقدم شرحًا لوجود الوجود الذي لا يستطيع تقديم شرح لوجوده بذاته ـ الحقيقة التي تتوفر على الصفات الإلهية هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تقدم شرحًا لوجود العالم ـ. ومن أجل فهم العلاقة، أو أكثر من هذا من أجل فهم هذا السلوك الأنطولوجي المُؤَسِّس للعلاقة بين العالم والله، فإنه من الضروري فهم الوجود الموضوعي لطرفي هذه العلاقة على الأقل مبدئيًّا، إذا لم نقل بالكامل.

تفترض هاتين المعرفتين الأساسيتين، التي تتأسس عليهما مجموع البراهين العرضية على اختلاف نقط بداياتها (باختلاف جوانب فناء العالم ومطابقتها للصفات المطلقة)، بصورة واضحة ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقًا ـ ليس فقط بأنه بإمكاننا معرفة الوجود الموضوعي للعالم؛ بل يكون بإمكاننا أيضًا الوصول إلى الوجود الإلهي الموضوعي، أي إلى الوجود المطلق. وعندما نفترض (كما افترض ذلك فيورباخ، كانط وسارتر) بأن فكرة الله ما هي إلا فكرة مخلوقة من طرف العقل الإنساني أو إنها قد شكلت بالضرورة من طرفه، وبأن هذه الفكرة لا يمكن أن تمنحنا معرفة حقيقية عن الوجود الإلهي؛ فإن البراهين الكوسمولوجية ستسقط، لأن معرفتنا للعالم لم تقدم لنا إلا فكرة ذاتية عن فكرة الله وليس علاقة وجودية موضوعية بين العالم والله. ومعرفة الوجود الإلهي الموضوعي كالوجود الذي يكون وحده قادرًا على تأسيس وجوده وتأسيس وجود العالم، هي وحدها المعرفة التي تسمح بتأسيس البرهان الكوسمولوجي. وإذا لم نكن نتوفر على معرفة من هذا القبيل، فإن الخطوة المعرفية التي تؤكد على عدم إمكان فهم العالم (وقد اعترف سارتر مثلًا بالشيء نفسه) ستكون صحيحة، وستكون الخطوتان الفكريتان الأخريان ـ اللتان تعتبران من الأهمية بمكان للبرهان الكوسمولوجي ـ غير صحيحتين.

نفترض بأن البراهين الكوسمولوجية والبراهين العرضية تحتوي على معرفة

صحيحة لوجود ما. وهذا الوجود هو وجود مخالف بصفة راديكالية لكل الموجودات المخلوقة في العالم. ونفترض في الوقت نفسه بأننا نعرف واقعتين ميتافيزيقيتين مهمتين فيما يتعلق بهذا الوجود: أولًا إن هذا الوجود يؤسس نفسه بنفسه ولا يحتاج لمن يؤسسه، ثانيًا إن هذا الوجود الذي يمتلك هذه الصفات الإلهية هو الأساس الميتافيزيقي الأخير للوجود الذي يمكن للعالم أن يمتلكه.

ليكن واضحًا للمرء ـ ولهذا السبب نكرر هذه النقطة ـ أن كل البراهين العرضية سوف لن تكون صحيحة وسوف لن تكون لها أية أهمية، أو أنها ستكون مؤسسة على مقدمات منطقية خاطئة أو غير واضحة، إذا لم يكن الوجود الإلهي المطلق وجودًا حقيقيًا وضروريًا وغير مخلوق من طرف الإنسان. وسيكون من الممكن في آخر المطاف التفكير فيه وعدم إقصائه. وبهذا فإن الطبيعة الإلهية التي تطابق (س X) ستكون متناقضة في ذاتها وغير موجودة أو تمتلك صفات مخالفة للصفات التي افترضنا بأنها تتوفر عليها. فمثلًا قد يكون الله والعالم متشابهين في الحقيقة، كما تفترض ذلك الحلولية. أو قد يكون الله الذي يفسر عن طريق العالم فكرة مطلقة خالصة فقط، أو يحرك نفسه بنفسه، وأن العالم ما هو إلا مجموع تاريخه كما افترض ذلك سبينوزا أو هيغل. قد تكون فكرة الله إذن خيالًا محضًا، وقد يكون من الممكن أن الله لا يستطيع لا شرح نفسه ولا شرح العالم، كما يفترض فيورباخ Feuerbach، نيتشه Nietzsche أو سارتر مثلًا. وسيكون من الممكن إذن اعتبار العالم، كغير ممكن شرحه وعرضي، ببساطة كـ«زائد» (de trop) وتافه كما هو الشأن عند سارتر.

باستثناء هذا ـ ولتأسيس البرهان العرضي ـ يجب على جوهر الكائن المطلق أن يمتلك ليس صفات من هذا القبيل فقط، التي تكفي لتأسيس نفسه بنفسه؛ لكن يجب عليه أن يمتلك كذلك صفات أخرى كحرية الاختيار مثلًا، التي توضح بأن الوجود غير الأزلي والعرضي مخلوق من طرفه (أي الكائن المطلق). يمكن للوجود المطلق أن يؤسس نفسه بنفسه، لكن العالم لا يمكنه ذلك، وبهذا فإنه يجب رفض الكون لأنه خيال محض فقط (بارمنيدس) أو اعتباره تافهًا في ذاته وغير ممكن شرحه (سارتر، روسل Russell). ومعرفة حقيقية للجوهر المطلق الموضوعي هي وحدها تأسيس صحيح لكل برهان على وجود الله انطلاقًا من العالم. وبرهان من هذا القبيل لا يفترض الصلاحية المنطقية لأشكال الاستنتاجات فقط، لكنه يفترض أيضًا تثبيت استنتاجات هذا البرهان بالمقدمات المنطقية الحقيقية. وصحة المقدمات المنطقية لكل البراهين العرضية تابعة لحقيقة معرفة الوجود الإلهي، الذي يعتبر جوهر المطلق.بطبيعة الحال، لذا فإن هذا البرهان يفترض كذلك معرفة وجودية موضوعية للزمن، للمادة، للحركة، للعرضية، لعدم الكمال إلخ. وإذا كانت هذه الأشياء مقولات نطبقها ضروريًا على التمظهرات، كما

يعتقد ذلك كانط؛ فإن كل البراهين على وجود الله ستكون غير صحيحة. وفي هذه الحالة فإن اعتبار الله عند كانط كمُسَلمَة أخلاقية للعقل العملي الخالص سوف لن يكون له أي أساس موضوعي، إذا لم يكن كانط لا يفترض مسبقًا معرفة الوجود الموجود في ذاته للحرية والأخلاق ـ كما يشير إلى ذلك بطريقة ضمنية في بداية نصه «تأسيس لميتافيزيقا الأخلاق»، حيث يؤكد بأنه يعرف بأنه لا يمكن التفكير في شيء حَسَنٍ Gut ليس له حدود خارج العالم، إلا إذا كان المفكّر هو إرادة حسنة[1].

7، 2. تطوير برهان معرفة الوجود الإلهي كافتراض بالنسبة للبرهان الكوسمولوجي على وجود الله. البرهنة بأن معرفة الوجود الإلهي الموضوعي من خلال البراهين العرضية هو مفترض في أماكن ثلاثة مختلفة

يوصلنا التحليل الدقيق إلى نتيجة كون البراهين العرضية، مثلًا الطرق Viae الطوماسية الخمسة، تفترض معرفة الوجود الإلهي الصحيح في ثلاثة أماكن مختلفة من الحجج المقدمة في إطار هذا البرهان.

7، 2، 1. افتراض معرفة صحيحة لصفات الوجود الإلهي في كل «خطوة» من خطوات البرهان الكوسمولوجي على وجود الله من أجل بناء المقدمة المنطقية الأولى لهذا البرهان

يُفترض في كل «الخطوات» المختلفة للبرهان الكوسمولوجي بأنه يمكن فهم الوجود الحقيقي لكل الخاصيات الوجودية للعرضي في نوعه الفريد والموضوعي. ويشكل هذا الوجود نقطة بداية «الخطوة» المعنية بالأمر: مثلًا الديمومة و«الحركة» التبعية للسبب وعرضية الوجود وعدم كمال الكائن. لفترض إذن بأن إلقاء نظرة على العلاقة المتبادلة الحميمة والضرورية بين جوهر الخصائص العرضية وبين الصفات المطلقة التي تقابلها ممكنة؛ وبأنه من الممكن فهم الوجود الحقيقي لهذه الصفات الإلهية ـ على الأقل ما دام هذا ضروريًّا ليمكن القول بكل تأكيد عن الله: إذا كان هناك وجود يطابق هذه الصفات العرضية موجودًا، فإن الوجود الذي يتطابق وخاصيات الأزلي يجب أن يوجد. يجب إذن الاعتراف بأن الكائن غير المتحرك، الأزلي، المخالف للحوادث، الضروري، الموجود إلخ، يمكنه شرح نفسه بنفسه، ولهذا السبب قد يكون من الممكن أنه يمتلك شرحًا للوجود المتحرك، الزمني، المسبب، الموجود عرضيًّا وغير الكامل.

---

(1) انظر: I. Kant, **Grundung zur Metappysik der Sitten**, BA 3 (393) انظر التعليق على هذا لـ Sir David Ross, **Kant's Ethical Theory**. A Commentar on the Grundlegung zur Metaphysik der Sutten, P. 8 ff.

افترضت كل هذه البراهين معرفة من هذا القبيل قبل معرفة صحة المقدمة المنطقية الأولى، يعني قبل المعرفة: إذا كان هناك وجود متحرك (زمني) يوجد، فإن محركًا لا يتحرك يوجد إذن. وإذا كان هناك وجود تابع لسبب ما، فلا بدّ أن يوجد هناك سبب أول غير مسبب. وإذا كان هناك وجود عرضي، فإن وجودًا ضروريًّا يجب أن يوجد. وإذا كان هناك وجود غير كامل، فإن هناك وجودًا كاملًا ومطلقًا.

تفترض كل مقدمة منطقية من هذه المقدمات هذه المعرفة الوجودية فيما يتعلق بالموجودات المختلفة راديكاليًّا، التي توضع موضع تساؤل هنا: الديمومة (إمكان الحركة) ـ الأزلية، مسبب ـ المسبب = السبب الأول إلخ. وباستثناء هذا تفترض هذه المعرفة الوجودية هنا بأن الجوهر المسبب من طرف وجود (عرضي) يفترض وجود وجود خالق (مطلق). ووجهة النظر الأحادية (يعني من العرضي إلى المطلق) المارة بالتبعية الوجودية هي إذن أساس التأكيد بأن الوجود الزمني يفترض وجود الوجود الأزلي.

يتأسس كل برهان كوسمولوجي كما رأينا على معرفة حقيقية وليس خيالية لهذين الوجودين وعلاقتهما الحميمة، أي الحقيقة الافتراضية لوجودها: إذا كان هناك وجود يوجد، زمني إلخ، فإنه من اللازم أن يوجد وجودًا أزليًّا.

سيكون الإنسان مخطئًا إذا اعتقد بأنه بإمكانه الاستغناء عن المعرفة الحقيقية لهذا الوجود العرضي أو الاستغناء عن معرفة الوجود المطلق، لأنه ينطلق في المقدمة المنطقية الأولى من الوجود الفعلي للعالم. ففي حالة ما إذا لم تكن معرفة الخاصيات الوجودية العرضية للعالم والصفات المطلقة التي تطابقها غير حقيقية، فإن تأكيد الوجود الفعلي للعالم قد يُنْفَى؛ وبهذا فإن مقدمة منطقية ضرورية لهذا البرهان ستسقط، وبالتالي فإن تأكيد وجود العالم سوف لن يكون حجة على وجود الكائن المطلق.

7، 2، 2. تفترض وحدة «الطرق» المختلفة للبرهان العرضي المتضمنة لخصائص العرضي وللكائن المطلق إمكان النظر داخل وحدة الوجود الإلهي (ووجود العالم). ولا يمكن كسر هذه الوحدة عن طريق هذه «الطرق» المختلفة

على المرء أن يعي بالضرورة بأن البراهين الكوسمولوجية المختلفة كما هي، «الطرق» الأربعة الأولى لطوماس الأكويني مثلًا، تُبرهن على وجود كائن أزلي فقط، كائن غير مسبب، كائن وجوده ضروري إلخ. كيف يمكن إذن للجملة الأخيرة: «وكل هذا يسمى الله» ـ في الطرق الطوماسية الخمسة مثلًا ـ البرهنة على صحة الأطروحة القائلة بأن الكائن الضروري والكائن غير المسبب هما شيء واحد؟ لماذا لا يمكن لمطلق موجود بالضرورة أن يوجد («كالوجود في ذاته» لأفلاطون)؟ ولماذا لا يمكن

لـ «السبب في ذاته» المغاير لهذا المطلق أن يوجد؟ والشيء نفسه «للحُسْنِ في ذاته» ولعدم إمكان التغير في ذاتها؟ ولماذا لا يمكن أن تكون هذه الأشياء غير مغايرة للألوهية أو للمطلق بالمعنى الأفلاطوني لاختلاف الأفكار المطلقة؟

كل هذا غير ممكن لأنه يمكن إدراكه والبرهنة على التلاحم الواضح للخاصيات الوجودية للكائن العرضي والتلاحم الضروري للصفات الإلهية. باستطاعتنا أن نرى أبعد من ذلك حتى وإن لم نبرهن في هذا الكتاب حول البرهان الأنطولوجي بأن الكائن الزمني المتغير والمتحرك لا يمكن أن يؤسس الوجود هنا ولا يمكن أن يكون موجودًا دون سبب؛ وبأن الوجود العرضي تكون له جوهريًا علاقة بالوجود في الزمان. لا يمكننا أن نوضح في هذا الإطار[1] كل هذا بوضوح كما فعلنا في كتب أخرى [2].

لا يمكن لمعرفة الربط الوجودي الضروري لكل خاصيات الكائن الزائل، التي تؤسس الطرق Viae التي ذكرنا، أن تكفي لتأسيس برهان على وجود الله. وحتى وإن كانت كل الخاصيات الوجودية المختلفة للكائن العرضي متحدة بالضرورة، فلا يمكن أن نستنتج منطقيًا بأن الصفات المطلقة المختلفة تنتمي إلى أصل أول، وبهذا فإن فكرة الله قد تكون فكرة متناقضة مع نفسها كما اعتقد ذلك سارتر. من هنا فإنه من الضروري تأسيس طريق جديد لتوضيح الربط الداخلي والضروري للصفات الوجودية الإلهية. وهذا الربط غير ناتج عن الطرق الفردية للبرهان العرضي أو الكوسمولوجي. ولا بدّ من التأكيد هنا بوضوح بأن الوجود الضروري كما هو يحتوي في الوقت نفسه على الأزلية، عندما يكون الأمر يتعلق ـ كما يفترض ذلك البرهان العرضي ـ بالوجود الواقعي الفعلي وليس بالوجود المثالي. يجب كذلك البرهنة بأن الوجود الأزلي

---

(1) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, ch. 10-12، حيث أعدنا التفكير فينومينولوجيًا في البراهين العرضية، وخاصة الطريق Via الأول والثالث والرابع، وأعدنا تأسيسها.

(2) إن الطريق الطوماسي الأول Prima via للبرهنة على وجود الله في Summa theologica مثلًا، ينطلق من الحركة في المعنى الفيزيقي للكلمة والمرور من القوة Potenz إلى الفعل. وقد حاولت بدوري في Essere e persona (الباب العاشر) اختيار الحركة في معناها الميتافيزيقي للديمومة كمنطلق للبرهان الكوسمولوجي، الذي يتضمن في الوقت نفسه بعدًا شخصيًا، ففقط الوجود الشخصي ـ الروحي هو الذي يمكنه أن يمتلك خصائص الأزلية المطابقة له. وقد تتبعت الكثير من أفكار أفلوطين، القديس أوغسطين، بونافانتورا وأديث شطاين Edith Stein، لكنني حاولت إلى حدّ ما تطوير برهان جديد، كما هو الشأن في الباب الحادي عشر من هذا الكتاب حيث عملت على تقديم شكل جديد للطريق الثالث Tertia via الذي ينطلق من العرضي للوصول إلى الوجود الضروري، وفي الباب الثاني عشر حيث عمدت إلى تقديم فهم جديد للطريق الرابع Quarta via الذي ينطلق من عدم الكمال في العالم إلى تجسيد لانهائي لكل الكمالات الخالصة.

والوجود الضروري غير متحد مع الوجود المسبب وبأن الوجود الأزلي الكامل وحده هو الذي يوجد ضروريًا.

يوضح التعمق في وحدة الصفات الإلهية، الذي لا يعني رؤية الله، كما يمكن استنتاج ذلك من تاريخ الفلسفة ـ لنفكر في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة مثلًا ـ، بأنه بالإمكان افتراض معرفة الوجود الإلهي غير المخلوق، الذي يتوفر على كل هذه الصفات الوجودية التي تتحد فيه بطريقة لا يمكن وصفها. وعن طريق الخطوة الثانية هذه يمكن البرهنة ـ كما افترض ذلك كانط بحق ـ إمكانية تسمية البرهان العرضي كبرهان على وجود الله. ولكي تتم البرهنة على الخطوة المنطلقة من الوجود الجوهري الضروري للوصول إلى الوجود الذي يملك كل الصفات الإلهية الأخرى، يجب افتراض اتحاد كل الصفات الوجودية لله.

سنرجع إلى الحديث بإسهاب عن وحدة الصفات الوجودية لله في إطار مناقشتنا القادمة للسؤال: لماذا يتضمن الجوهر الإلهي بالضرورة الوجود الضروري لله؟ وهذه الخطوة في البرهان الأنسليمي تشترط فهمًا عميقًا لوحدة الوجود الإلهي.

7، 2، 3. تفترض الحجج الكوسمولوجية (البراهين الوجودية) معرفة صحيحة للوجود في الأماكن التي قامت فيها أيضًا بخطوة إلى هذه الصفات الإلهية (الوحدانية). هذه الصفات التي لا يمكن لخاصيات الوجود العرضي الذي يشكل منطلق هذا البرهان أن يتعرف عليها ويفترض بأن له علاقة مع الوجود الإلهي غير المختزل

هناك سلسلة كبيرة من الصفات الإلهية التي يجب على كل معرفة إلهية فلسفية صحيحة أن تعرفها والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال اشتقاقها من «الطرق» الكوسمولوجية المختلفة ولا من الوحدة الداخلية للخاصيات الإلهية التي بُرهن عليها من طرف هذه الطرق.

تنتمي معرفة الصفات الفعلية إلى هذه الصفات، التي تنتمي إلى الأزلية المطلقة لله كالبقاء. فمن أي طريق من الطرق الخمسة لطوماس الأكويني مثلًا يجب استنتاج ـ دون وساطة وجهات نظر وجودية أخرى في الكمال الخالص ـ أن هذا الوجود الإلهي هو وجود عاقل محض وليس من الممكن قسمته وهو حاضر في كل الأزمنة وفي كل الأماكن وفي كل المخلوقات، وبالتالي وجوب امتلاكه لقوة المعرفة، للسلطة وللوجود؟ وكيف يمكن استنتاج أنه لا يمكن أن توجد هناك آلهة متعددة بل إله واحد فقط؟

إذا كان من الممكن معرفة وحدانية الله وصفات أخرى له بطريقة من الطرق

عن طريق الطبيعة الإلهية غير المحدودة والكاملة، والتي يمكن البرهنة عليها عندما نؤول هذا البرهان بطريقة صحيحة عن طريق المستوى الكامل وحدود العالم (الطريق الرابع)، فإن هناك بالتأكيد في الفهم الفعلي صفات خاصة جدًّا تنتمي إلى هذا الوجود الإلهي، والتي لا يمكن اشتقاقها بأية طريقة من الطرق من الخروج أو التعالي عن الزمن، الخروج أو التعالي عن الحدود الإلهية. أي تلك الخطوة في الفهم التي تتجاوز كل البراهين الكوسمولوجية للأبعاد المختلفة للحرية الإلهية، للقوة الإلهية، للمعرفة الأزلية المسبقة لما سيحدث في المستقبل، لعدم إمكان قياس الله ولعدم إمكان تحديه. وعلماء الدين الذين اهتموا بالصيرورة وكذا فلاسفة الصيرورة أنفسهم ـ الذين يتبعون وايتهيد Whiteheaed وهارتسهونا Harstone ـ والذين يفترضون بأنه يجب على الصفات الإلهية الكلاسيكية أن تُعوض بالصفات الكلاسيكية الجديدة، يفترضون وجهات نظر خاصة بالصفات الإلهية، والتي يعتقدون بوجودها، تمامًا كسيسيرو Cicero الذي يفترض بأن عدم امتلاك خاصية معرفة الاختيار الحرّ تستبعد إمكان معرفة الله للمستقبل بطريقة مسبقة[1].

إن البحث الذي يأخذ على عاتقه البحث في صفات الله (وفي البراهين التي تؤيد هذه الصفات أو ترفضها، كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة الصيرورة) هو الوحيد الذي يمكنه أن يُظهر أن معرفة الجوهر الإلهي عظيمة وبعيدة المنال وأنها تتجاوز كل شيء، كما هو مبين في فهم الوجود الإلهي الموضوعي في المقدمات المنطقية الأولى للطرق المختلفة للبراهين العرضية، وكذا مدى الوحدة التي تتضمنها معرفة هذه الطرق.

عندما نقول بأن معرفة بساطة أو معرفة الوجود في كل مكان تتجاوز نظرتنا للبراهين الكوسمولوجية المتعلقة بالصفات الإلهية، فإننا لا نعني بأي حال من الأحوال بأنه ليست هناك أية علاقة ضرورية أو عاقلة بين هذه الصفات الإلهية وبين تلك التي تعبّر عن الأزلية، الأصل الأول، الضرورة إلخ، التي نتعرف عليها كصفات لها علاقة مباشرة وضرورية بالخاصيات العرضية التي تقابلها والتي تشكل الموضوع المباشر للبراهين العرضية. إننا نعتقد فقط بأنه دون معرفة الوجود الإلهي، الذي يتجاوز كل فهم للصفات الإلهية ويعتبر الشرط المباشر لوجود العالم، لا يمكن للمعرفة اللاحقة، كما عبّر عنها طوماس الأكويني بإسهاب، أن تقوم. من المستحيل اشتقاق مضمون التأكيدات والمعارف المتعلقة بالصفات الإلهية الأخرى بطريقة تحليلية ـ طوطولوجية من نتائج البراهين العرضية. وتكون معرفة «تركيبية» جديدة في

---

(1) انظر في هذا الإطار: Augustinus, **De libero arbitro, De civitate Dei**, Buch V.

هذه الحالة ضرورية لمعرفة أن الوجود الضروري لا يمكن أن يقدم أي اختلاف فعلي بين الجوهر والوجود مثلًا، ولا يجب بالضرورة أن يكون موجودًا بفضل المعرفة اللانهائية والحضور الأزلي. وعندما نستحضر تأكيدات أفلوطين المتعلقة بفهمه للانهائي، الذي ينفي فيه (فهم) الصفات الإلهية الأخرى على الرغم من أنه يؤكد الضرورة والأزلية إلخ، فإنه يتضح لنا بأن المعارف اللاحقة تقودنا إلى الأحكام التركيبية، التي لا يمكن تحليليًا أن تكون كنتيجة منطقية للبراهين العرضية.

3،7. وجهة النظر الكانطية فيما يتعلق بأساس البرهان الكوسمولوجي وأساس البرهان الأنطولوجي وفهمه الخاطىء لهما

نلمس في هذه النقطة حقيقة مهمة جدًا، نلتقي بها في الاعتراض الكانطي الأول على البرهان العرضي، وتتمثل في اختزال البرهان الكوسمولوجي في العرضية (عدم ضرورة الوجود). يؤكد كانط بأن البرهان الكوسمولوجي يفترض البرهان الأنطولوجي (الذي يعتبر في نظره غير صالح). ويستعمل البرهان الكوسمولوجي، في نظره، التجربة في «خطوة وحيدة» فقط؛ يعني الخطوة المعرفية التي تنطلق من العرضي إلى الوجود الضروري. وبعد هذا يبتعد هذا البرهان عن التجربة «ويبحث من خلال المفاهيم». يقول كانط: «إن هذه التجربة تخدم إذن البرهان الكوسمولوجي للقيام بخطوة وحيدة، يعني الوصول إلى الوجود هنا لجوهر ضروري. أما فيما يتعلق بالخاصيات التي يتوفر عليها هذا الوجود، فإن أساس البرهان الإمبيريقي لا يمكن أن يقول أي شيء عنه، بل إن العقل يتخلى عنه نهائيًا ويبحث وراء المفاهيم على ما يجب على الوجود الضروري عامة أن يتوفر عليه من خاصيات، يعني ما هي الشروط الضرورية من بين الأشياء الممكنة التي يجب على الضرورة المطلقة في ذاتها أن تتوفر عليها. إنه إذن (أي العقل) يعتقد بأنه يجد في المفاهيم هذا الشرط الضروري لوجود واقعي ووحيد، وبهذا يستنتج: كون هذا بكل بساطة هو الوجود الضروري. واضح إذن أن المرء قد افترض بهذا أن مفهوم وجود ما من الواقع الفعلي يكفي لمفهوم الضرورة المطلقة للوجود هنا، ويعني هذا أنه يمكن اشتقاق الثاني من الأول (يعني اشتقاق الوجود الضروري من الوجود الفعلي)؛ وهذه الجملة هي الجملة التي يؤكد عليها البرهان الأنطولوجي، والتي يؤسس عليها البرهان الكوسمولوجي، على الرغم من أن المرء كان يريد أن يتجنبها. إن الضرورة المطلقة إذن هي الوجود هنا انطلاقًا من التعاريف فقط. ولأقول الآن: إن مفهوم «الوجود الحقيقي» هو من نوع المفاهيم، وبالضبط المفهوم الوحيد، التي تتطابق مع الوجود الضروري ويطابقها؛ يجب أن أعترف إذن بأنه من الممكن أن الثاني قد اشتق من الأول. إن

البرهان الأنطولوجي في الحقيقة وحده هو الذي يتأسس على المفاهيم ويأخذ قوته مما يسمى بالبرهان الكوسمولوجي، لأن التجربة المفترضة هناك هي تجربة صعبة/معقدة جدًّا، وهي كذلك (أي معقدة) لكي توصلنا إلى مفهوم الضرورة المطلقة وليس إلى البرهنة عليها عن طريق شيء معين. وعندما يكون هدفنا هو هذا (أي الوصول إلى مفهوم الضرورة المطلقة) يجب علينا أن نغادر بسرعة التجربة والبحث في المفاهيم فقط للعثور على المفاهيم التي تكتمل فيها كل الشروط لإمكان تضمنها للوجود الضروري المطلق»[1].

يظهر لنا أن هذا النص المهم يحتوي في الوقت نفسه على حقيقة مهمة وعلى بعض الافتراضات الخاطئة:

1. عندما يتأمل المرء غنى البرهان الكوسمولوجي أو العرضي، كما هو الشأن مثلًا في الطرق الطوماوية الخمسة، فإنه يجد أن الأمر لا يتعلق فيها باختزال التجربة التي تعتبر أساس هذه البراهين في خطوة واحدة، أي باختزالها في تجربة عدم ضرورة الوجود (هنا). عندما نتأمل الأبعاد المختلفة للحركة والديمومة، وعندما نفكر في الكمالات المحدودة التي توجد في هذا العالم وفي نظام الأسباب إلخ، فإننا نتعرف بسهولة بأن الأمر يتعلق هنا بتجربة شاملة ومتعددة الجوانب للعالم، عكس ما أكده كانط. يمكن لتجربة العالم في كل وجوه نهائيته/زواله أن تأخذ كنقطة بداية هذا البرهان. ويمكن قبول ملاحظة كانط عندما يفكر المرء في نهاية المطاف فقط في الطريق الثالث للقديس طوماس، يعني في ذاك الطريق (المعزول) الذي ينطلق من عرضية وجود العالم.

2. الأهم من هذا في النص الكانطي هو هذا الخطأ الذي مفاده بأن «المفاهيم الخالصة» مستخلصة من التجربة. وهنا نجد أنه ليس هناك أي فرق بين التعاريف وبين الوجود الموضوعي لشيء ما ولم تعالج إشكالية ما إذا كانت هناك تجربة وجودية في الوجود الضروري في ذاته، وبالضبط ما إذا كانت هذه التجربة الوجودية مباشرة أو غير مباشرة مضيئة «في انعكاسها في العالم» وفي وجودها المحدود، أي إنها تستمد تجربتها من الوجود الإلهي المطلق. إن الاعتقاد المتمثل في كون هناك: «هنا تجربة (بعدية) ـ وهناك وصول إلى مفاهيم بسيطة» يسيء بالتأكيد إلى إشكالية إمكان قيام برهان فلسفي على وجود الله.

(1) I. Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 634-635

حتى وإن فهم المرء ـ بالطريقة الكانطية نفسها ـ هذه الضرورة التي تكمن في مفهوم الله كضرورة تركيبية قبلية، والتي لا تقود بأي حال من الأحوال إلى أحكام تحليلية قبلية، يعني إلى مضمون مفهوم «الله» عن طريق حكم تحليلي، فإن هذا لن يكفي لشرح صلاحية أو صحة إمكان قيام الشروط للبرهنة على وجود الله؛ حتى وإن كان تركيب ما ينتج عن الأفكار المتعالية، أو في آخر الأمر في الإدراك الواعي للعقل، يقود بالضرورة إلى تشكيل فكرة الله وتلحيم لحظات هذه الفكرة بطريقة غير عشوائية، بل بتوحيد هذه اللحظات؛ فإن الأمر يتعلق دائمًا بتفكير ضروري عوض وجود ضروري، بضرورة ذاتية ـ مفاهيمية عوض فكر ضروري ذاتي. ولا يمكننا أبدًا أن نستنتج من هذا النوع من التفكير الضروري أن هذا الكل المتحد ذاتيًا في الوجود الموضوعي عن طريق عقلنا لا يطابق الوجود الإلهي.

لهذا السبب فإن كل البراهين الكوسمولوجية وكل أشكال البرهان الأنطولوجي على وجود الله سوف تسقط نهائيًا إذا ما لم يستطع عقلنا أن يصل إلى وجود موضوعي. ويمكن أن نوضح هذا بطرق مختلفة. وإذا اتفق المرء مع ما سبقت الإشارة إليه، فإنه لا يمكن نفي بعض الأشياء المهمة في نص كانط السابق.

1. يرى كانط أنه بدون استنتاج الوجود الإلهي غير المختزل (والذي يراه خطأً في مفهوم الله) فإن البرهان الكوسمولوجي سوف لن يصل إلا إلى وجود هنا ضروري (أو أيضًا صفة من الصفات الأخرى للوجود المطلق) ولن يتوصل أبدًا إلى خصائصه الأخرى دون الرجوع بطريقة من الطرق إلى الوجود الإلهي الفريد، هذه الطريقة التي يكون من المستحيل اشتقاقها طوطولوجيًا من مفهوم الوجود الضروري. ولكانط حق الاعتراض على تحليل مفهوم الضرورة واستنتاج شيء جديد منه، لأنه يعتقد أن شرط الضرورة الأنطولوجية للوجود هنا لا يمكنه أن يتحقق إلا في فكرة الوجود الحقيقي/الفعلي. ويوجد في هذه المعرفة شيء جديد، أي حكم تركيبي لا يمكن البرهنة عليه إلا موضوعيًا فقط عندما يكون الربط الضروري بين الوجود هنا الضروري والوجود هنا الفعلي واضح بالفعل. ولا يمكن أن يتم هذا إلا بالتعالي عن مضمون نتيجة برهان الوجود الضروري للوصول إلى معرفة كمال الوجود الواقعي، وهي معرفة تفترض تمامًا كالبرهان الأنطولوجي على وجود الله معرفة صحيحة للوجود الإلهي الضروري.

يمكن التعبير عن وجهة النظر هذه في الكمالات الخالصة. فكل معرفة تجاوزت بطريقة مباشرة نتائج البرهان الكوسمولوجي تفترض إمكان النظر في كمال بسيط غير مختزل، كما يمكننا أن نقول بكلمات دونيس سكوتوس. وعندما نفهم الواقع، الوعي، المعرفة، الحكمة إلخ ككمالات خالصة لا يمكن الوصول إليها، فإنه يكون

من الممكن تبرير الخطوات الأخرى، التي نوعز إليها الكمالات الإلهية الخالصة. ولا يمكن أبدًا للمعارف الأخرى أن تؤسس الكمالات الأخرى كالوجود الإلهي الضروري عن طريق تحليل منطقي لمضمون المفهوم فقط[1].

2. لا يفترض أنسليم، أو البرهان الأنطولوجي كما عبّر عن ذلك كانط، إلا معرفة موضوعية للوجود الإلهي الموضوعي في ضرورته الداخلية، كما يفترض ذلك البرهان الكوسمولوجي كذلك. فكما افترضت الخطوة الأولى في مرورها من (العالم العرضي) إلى (الوجود الضروري) معرفة الوجود الإلهي الضروري، وافترضت كذلك بأن هذا الأخير يحتوي على الكمال الأزلي وعلى أعلى حقيقة، فإن البرهان الأنطولوجي لا يفترض شيئًا آخر غير الوجود الإلهي الموضوعي والضروري وكون الكمال اللانهائي يحتوي كذلك على الوجود الفعلي الضروري. إن البرهان الأنطولوجي يعترف إذن بالربط الضروري لخاصيتين وجوديتين إلهيتين، لكن في اتجاه معاكس. ففي الوقت الذي ينطلق فيه البرهان الكوسمولوجي من الوجود إلى الكمال، فإن البرهان الأنطولوجي يسلك طريقًا معاكسًا ليستنتج من الكمال الإلهي المطلق ومن العقلانية الموضوعية للوجود الإلهي ضرورة وجود الله.

3. كان كانط على صواب عندما رأى أن صلاحية وصحة البرهان الكوسمولوجي تتضمن صلاحية وصحة البرهان الأنطولوجي. فعندما يتم التأكيد بأن العقل الإنساني يكون قادرًا على معرفة صحيحة للوجود القادر والضروري في ذاته، للكائن المطلق، فإن النتيجة التي تتبع هذا هي كون كلا البرهانين على وجود الله صالحين.

ينحرف كانط في هذه النقطة كذلك عن لب الموضوع، لأنه لم ير بوضوح الفرق بين أسس هذين البرهانين. فحتى وإن كان البرهان الكوسمولوجي، تمامًا كالبرهان الأنطولوجي، يفترض معرفة صحيحة للوجود الإلهي، فإنه لا يفترض البرهان الأنطولوجي؛ بل على العكس من هذا فإنه يختلف في أساسه جذريًا عنه:

أولًا: لا يفترض البرهان الكوسمولوجي، أو على الأقل لا يفترض بوضوح، نقطة البداية الأساسية الثالثة للبرهان الأنسليمي، يعني إمكان استنتاج الوجود من الجوهر، وموضوعيًا وجوب تضمن الوجود في الجوهر. إنه لا يفترض هذا في أسسه البدائية الواضحة، بل يفترض ذلك على الأكثر بطريقة غير مباشرة جدًا وخفية تتطلب المناقشة.

(1) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 5، والمراجع التي ذكرناه هنالك.

ثانيًا: يستعمل أنسليم معرفة الوجود الإلهي بطريقة مغايرة لما هي عليه في البرهان الكوسمولوجي. لا يتأمل الصلة بين وجود العرضي وبين وجود المطلق كما هو ولا يرجع إلى الالتحام والتبعية الأحادية الجانب بين الوجود الموجود عرضيًا وبين الوجود الذي يوجد ضروريًا، لكنه يهتم مباشرة بالوجود الإلهي غير المخلوق والضروري ـ كما هو الشأن عند كل المدافعين عن هذا البرهان كديكارت مثلًا ـ، ويستنتج وجوده الضروري من جوهره بذاته مباشرة.

ثالثًا: أخيرًا نلمس فرقًا أساسيًا ثالثًا بين هذين البرهانين: فالبرهان الأنطولوجي لا ينتهي فقط إلى العلاقة الوجودية الضرورية بين الوجود العرضي والوجود المطلق من جهة، ولا إلى استنتاج وجود الله من تأكيد الوجود الفعلي للعالم من جهة أخرى. من هنا فإن هذا البرهان يفتقر إلى المقدمة المنطقية للوجود الفعلي للعالم؛ بل إن هذا البرهان الفريد من نوعه يحلل مباشرة الصفات والخصوصيات الوجودية للطبيعة الإلهية، التي تفترضها «الطرق» الطوماوية[1].

يكمن أهم شيء في البرهان الأنطولوجي، يعني البرهان الذي ينطلق من الوجود الإلهي الضروري، في التالي: كما أن الكمال اللانهائي وأعلى البسائط (من البسيط) والروحانية الخالصة للقيومية Aseitaet الإلهية غير المخلوقة والأزلية الإلهية تنتمي إلى الجوهر الإلهي؛ فإن الوجود الإلهي الفعلي والضروري ينتمي كذلك إلى هذا الجوهر. وهو ضروري تمامًا كالصفات الوجودية الإلهية الأخرى. ولهذا السبب فإن الله يوجد ضروريًا.

7، 4. جواب الاعتراضات الطوماوية المختلفة الممكنة على أطروحة، كون البرهان الكوسمولوجي، كما هو الشأن بالنسبة للبرهان الأنطولوجي الأنسليمي، يفترض معرفة الجوهر الإلهي الضروري

إن الجواب عن الاعتراضات الطوماوية الموالية هي من صنف سلسلة كبيرة من الاعتراضات التي أشرنا إليها في بداية هذا الجزء، والتي تضع إمكان معرفة الله موضع تساؤل. يظهر لنا هنا ـ عندما نغضّ النظر عن مضمون هذه الاعتراضات والنفي الواضح لكل معرفة فلسفية لله عند الأكويني ـ أنه بالإمكان التعرف على صحة وصلاحية البرهان الأنطولوجي، لأن ذلك يتطابق والطرق الطوماوية الخمسة. سنأخذ هنا موقفًا نقديًا من اعتراض فرانس برينطانو ضد إمكان معرفة الله.

(1) انظر كذلك: Michael Tooley, **«Does the Cosmological Argument entail the Ontological Argument?»**, P. 416 ff.

7، 4، 1. يفترض الأكويني موضوعية الوجود الإلهي على أساس المقدمة المنطقية الثانية لوجود العالم فقط

يمكن القول في البداية بأن الصلاحية الموضوعية وضرورة الطبيعة الإلهية من خلال برهان طوماس الأكويني مفترضة في الأساس الثاني لمقدمته المنطقية فقط. وتؤكد هذه المقدمة على الوجود الفعلي للعالم. غير أنه من السهل هنا دحض هذا: من الأكيد أنه لا يمكن الوصول عند طوماس الأكويني إلى وجود الطبيعة الإلهية وموضوعيتها التي تعني وجودها الفعلي في الله، إلا في استنتاج المقدمة المنطقية الثانية، التي تؤكد على الوجود الفعلي للعالم. بالفعل، فإن موضوعية وضرورة الوجود الإلهي في ذاته قد افْتُرِضَتَا في المقدمة المنطقية الأولى، التي لا تتحرك إلا في إطار نظام الوجود. وصحة استنتاج البرهان الكوسمولوجي تابعة إذن بطريقة واضحة لصحة المقدمة المنطقية الأولى. عندما يكون اللانهائي المطلق مفترضًا موضوعيًّا في جوهر الوجود العرضي وعندما يكون هذا اللانهائي المطلق يتوفر على قوة جوهر وجوده في ذاته، يكون بالإمكان إذن تبرير استنتاج هذا البرهان. عندما يكون الوجود اللانهائي أو الوجود النهائي نتاج افتراضات ذاتية أو انعكاسات فقط، أو عندما يكون فئات ذاتية وأفكارًا، فإن استطاعة وجود العالم العرضي تأكيد تأسيس برهان وجود الله. هنا لا يمكن للمرء أن يتجنب حقيقة كون الطرق الطوماوية، كما هو الشأن بالنسبة لبرهان أنسليم الأنطولوجي، تفترض الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي.

7، 4، 2. إن فهم علاقة وجودية ضرورية هو أسهل من فهم وجود ما (شكل ثان لاعتراض الأكويني)

يمكن للأكويني الاعتراض هنا والقول بأن فهم العلاقة الضرورية بين وجودين مختلفين هو أسهل من فهم وجود ما في ذاته. إن معرفتنا للوجود الإلهي هي معرفة غير كاملة وناقصة. وصحة هذه المعرفة تتطلب تأكيدًا عن طريق معرفة العالم العرضي. إن فهم العلاقة الوجودية بين العالم والله هي بالفعل أسهل من فهم الوجود الإلهي في ذاته. يعتقد هذا الاعتراض بأنه من الممكن فهم العلاقة الوجودية الضرورية بين طبيعة الله ووجود العالم باستقلال عن مسألة ما إذا كان باستطاعة العقل الإنساني معرفة الجوهر الإلهي أم لا.

قبل الانتقال إلى دحض هذا الاعتراض واعتراضات أخرى لا بدّ من التأكيد على استحالة الإدراك الدقيق للعلاقة بين طبيعتين عوض إدراك كل وجود من هذه الموجودات على حدة؛ لأن كل إدراك من هذه الإدراكات قد يكون مشابهًا للآخر. أكثر من هذا فإن معرفة كافية لعلاقة طبيعتين مختلفتين تتأسس على معرفة كل طرف

من طرفي هذه العلاقة. فكيف يمكن مثلًا معرفة جوهر برتقالة، ومعرفة العلاقة الضيقة بين البرتقال الأصفر والأحمر دون معرفة كل لون من هذه الألوان على حدة. لا يمكن أن ننفي من خلال هذا المثال أن العلاقة بين جوهرين اثنين لا يمكن معرفتها إلا عندما نعرف هذين الجوهرين كل واحد على حدة ونعرف أن العلاقة الوجودية بين طرفي هذين الجوهرين ـ على الأقل «منطقيًّا» إذا لم تكن «زمنيًّا» ـ تأتي في المقام الثاني بعد معرفة كل جوهر على حدة. إن إمكان وتأكيد معرفة العلاقة بين جوهرين تابعة لمعرفة جوهر كل وجود من هذين الوجودين.

3،4،7. اعتراض أكويني آخر: إن معرفة جوهر الوجود المطلق تابعة لمعرفة جوهر العالم. وقد أغفل هذا من طرف أنسليم

يمكن لكل أكويني التأكيد بأن كل معرفة إنسانية توحي بمعرفة العالم، ولهذا السبب فإنه لا يمكن معرفة جوهر الوجود الإلهي إلا عن طريق معرفتنا لجوهر العالم العرضي. وهذه العلاقة التبعية، كما يؤكد على ذلك هذا الاعتراض، هي بالضبط ما نسيه أنسليم وديكارت، اللذان يفترضان نوعًا من المشاهدة المباشرة لله، يعني المذهب الأنطولوجي الذي يحاول الوصول إلى معرفة مباشرة للمطلق أو وجوب الرجوع إلى فكرة مخلوقة عن الله[1]. وبهذا فقد اعتُرِف بالمعرفة الإنسانية بمساعدة الطرق الطوماوية.

يمكن الإجابة عن هذا كالتالي: لم يهتم أنسليم بالفعل بهذا الموضوع ولم يعالج إشكالية كيفية وصول الإنسان إلى معرفة ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه أبدًا. ويعتبر الإيمان والوحي في أحسن الأحوال كمصدر لفكرة الله. أما ديكارت ومدافعون آخرون عن هذا البرهان فإنهم يتحدثون عن «فكرة مخلوقة» لله.

إن هذه المواقف المعرفية النظرية ما هي إلا وجهات نظر ليست لها أية علاقة جوهرية بالبرهان الأنطولوجي ويجب تمييزها عنه. من الممكن الافتراض مع البرهان الأنطولوجي أن معرفة جوهر الوجود الإلهي هي تابعة لمعرفة جوهر الكائن النهائي[2].

---

(1) لقد أكد على هذا النوع من المذهب الأنطولوجي .N. Malebranche، ورفضه باستمرار روزميني Rosmini. انظر في هذا الإطار النص المهم في: C. Fabro, **Le prove dell esistenza di dio**, P. 382 ff.

(2) حسب روزميني Rosmini، أكبر المدافعين عن البرهان الأنطولوجي في القرن 19 (و الذي له فهم خاص للبرهان الأنطولوجي، ويضع موضع تساؤل إمكان معرفة الله مباشرة)، فإن المعرفة القبلية لله مثلًا والبرهان الأنطولوجي على وجود الله تابعان لفكرة الكائن بصفة عامة (Essere in universale)، والتي (فكرة الكائن) يمكن الوصول إليها عن طريق معرفتنا للعالم، ولهذا السبب فإنه ينفي إمكان معرفة الله في ذاته per se، انظر في هذا الإطار: فابرو Fabro، المرجع السابق نفسه له، ص 383 ـ 387.

إذا أراد الطوماوي الإجابة عن هذا، كيفما كان موقعه في إطار نظرية المعرفة، فإن خاصية البرهان الأنطولوجي سوف تسقط وسيصبح البرهان العرضي هو الصالح. وبهذا فإنه لا يمكن في هذه الحالة الدفاع عن هذه الأطروحة. إن البرهانين معًا يظلان مختلفين عن بعضهما في أشكال مختلفة للطريقة التي يتم بها فيهما معرفة وجود العالم. ويستعمل أنسليم التجربة في العالم بمعنى التجربة الوجودية الخالصة فقط كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. إنه يستعمل التجربة إذن كأساس للعلاقة الجوهرية العقلية بين العالم والله للوصول إلى «تجربة جوهرية خالصة» لله؛ يعني عن طريق التفكير في الديمومة والأزلية وفي الوجود العرضي والوجود الضروري إلخ، للوصول إلى الخصوصيات الجوهرية للمطلق وللوجود الإلهي الذي يمكنه أن يشرح نفسه بنفسه. فالجوهر الخالص للعرضي في ضرورته الداخلية، وليس التجربة الإمبريقية للوجود الفعلي للعالم، هي وحدها الكافية كنقطة بداية للوصول إلى معرفة الوجود الإلهي الأزلي الكامل.

توجد مثل هذه المعرفة الجوهرية في أساس المقدمة المنطقية الطوماوية الأولى كذلك، حيث إنه لم يؤكد فيها بعد على وجود العالم أو على وجود الله، لكن يتم التأكيد فيها على العلاقات الوجودية المؤسسة على التجارب الوجودية المحضة فقط، والتي يمكن التعبير عنها في الحكم الاحتمالي كالتالي: إذا كان العالم (الكائن المتحرك، المسبب، غير الضروري إلخ) يوجد، فإن الله يوجد. على العكس من هذا فإن أنسليم، أو البرهان الأنطولوجي المؤول بطريقة صحيحة، لا يستعمل معرفة العلاقة الوجودية بين الله والوجود الفاني، لكنه يهتم مباشرة بالصفات الجوهرية للوجود المطلق، وبهذا فإنه لا يكون بحاجة إلى المقدمة المنطقية الثانية لبرهان الأكويني وكذا البراهين المشابهة له في كتابه «المناجاة»، يعني تأكيد الوجود الفعلي للعالم.

7،4،4. اعتراض رابع: يجب التعرف على إمكان وجود الله (فكرة الله) وعدم تناقضه قبل أن تُشرح حقيقته من طرف البرهان الأنطولوجي. لا يمكن الوصول إلى معرفة عدم تناقض فكرة الله إلا بالمرور بالوجود الفعلي للعالم

إذا كان البرهان الأنطولوجي يدعي حقه في عدم ضرورة معرفة العالم والمرور مباشرة إلى جوهر الكائن الإلهي لاستنتاج الوجود الإلهي الضروري من الوجود الإلهي المتضمن بدوره في هذا الوجود الضروري؛ فإن الطوماوي يمكنه أن يعترض بالحجة القائلة بأن أتباع هذا البرهان (الأنطولوجي) لا يجب أن ينسوا بأنهم افترضوا بهذه الطريقة تناقض الله. وقد أصبحت جملة دونيس سكوتوس ولايبنتز: «إذا كان وجود الله ممكنًا، فإنه إذن حقيقي» مشهورة، على الرغم من أن «الإمكان» لا يؤكد بأن الوجود العرضي يمكن أن لا يوجد، بل يؤكد على عدم تناقض فكرة الله فقط، أو عدم تناقض الوجود الإلهي نفسه.

يجب الاعتراف بالتالي: إذا كانت فكرة الله غير متناقضة في آخر المطاف (يعني إذا كانت وجودًا موضوعيًا وليس فكرة ذاتية)، فإن البرهان الأنطولوجي قد يكون صحيحًا.

بما أن الأمر يتعلق في فكرة الله بوجود موضوعي ضروري وليس بمفهوم ذاتي من المحتمل أن يكون متناقضًا، فإن الاعتراض الطوماوي يتابع انطلاقًا من هنا، ليؤكد بأنه يمكن في آخر المطاف معرفة الله انطلاقًا من معرفة الواقع. ويمكن التعرف على إمكان وجود وجود من هذا القبيل، يعني عدم تناقضه الداخلي، عندما يكون وجوده مؤكدًا بالفعل. لا يمكن التعرف على إمكان وجود وجود ما والتعرف على غياب تناقضه الداخلي مباشرة عن طريقه نفسه، لأن هذه المعرفة مستحيلة بالنسبة للإنسان. ولا تتم هذه المعرفة إلا عن طريق المرور بمعرفة العالم فقط. تكمن الميزة الأساسية للبرهان العرضي عن البرهان الأنطولوجي في كونه لا يؤسس بطريقة قبلية عدم تناقض فكرة الله، بل يؤسس ذلك عن طريق معرفة الوجود فقط[1].

لا نجد محدودية المعرفة الإنسانية التي تتفق مع المثال المدرسي (السكولائي): «يمكن للمرء أن يصل إلى الممكن عن طريق الواقع»، في البرهان الأنطولوجي، الذي يفترض بأنه يمكن الوصول إلى خاصية عدم تناقض فكرة الله عن طريق حدس مباشر ودون حاجة إلى معرفة وجودية. وهنا بالضبط يكمن وَهْمُ هذا البرهان. فحتى عدم تناقض فكرة كائن عرضي لا يمكن معرفتها مسبقًا، كما برهن على ذلك بارمنيدس. كيف يمكننا إذن أن نعرف بطريقة مسبقة خالصة بأن عالمًا ما يوجد بجانب وجود الله، هذا الوجود (العالم) غير الأزلي المخلوق من طريق الأزلي (الله). هذا العالم الذي يحرك على الرغم من أنه هو نفسه محرك، النهائي التابع للانهائي ولكنه لا يعتبر جزءًا منه (اللانهائي)، الموجود فعليًا لكنه «سوف لن يوجد مستقبلًا». كيف يمكن لهذا الوجود أن يقود إذن إلى المطلق؟ وكيف يمكننا أن نعرف بأن وجودًا من هذا القبيل ممكن الوجود وليس متناقضًا؟ إن كل هذا غير ممكن، لكن عن طريق المعرفة القطعية التي لا تدع مجالًا للشك للوجود الزائل، للعالم النهائي، يمكننا أن نعرف إمكان وجوده وكذا إمكان وجود ذاك الوجود المطلق. ومن جديد فإن الحقيقة تفرض نفسها لتؤكد بأن المرء يمكنه أن يستنتج الممكن من الحقيقي.

---

(1) انظر في هذا الإطار مقدمة هذا الكتاب التمييز المهم الذي قام به أنطونيو روزميني Antonio Rosminis بين البرهنة على الله قبليًا وبين معرفة الحقيقة «عن طريق نفسها»، والتي يمكن للمرء أن يسميها .per se nota وهنا (300; a.a.O, P 216) (في الكتاب الأصلي بالألمانية) تمييز مهم آخر بين per se notum وبين الواضح في ذاته .in sich evident وفي Per so notum يميز كذلك بين ما ينير كل البشر وبين ما ينير الحكماء وحدهم.

يمكن للمدافعين عن هذا الاعتراض أن يقولوا بأنه من المفروض على العقل الإنساني المحدود أن يتصور إمكان أو عدم تناقض وجود ما ليس بطريقة مباشرة بل بطريقة غير مباشرة باللجوء إلى الوجود (العالم). وتوجد ضرورة هذا الإمكان بالخصوص عندما يتعلق الأمر بوجود غير واضح بما فيه الكفاية لعقلنا. ويمكن للعقل المحدود بهذه الطريقة التعرف على الوجود اللامحدود. ولا يصحّ هذا على العالم ومن المحتمل على كل وجود تكون له علاقة بالوجود اللانهائي فقط ـ وبالتالي يبقى إمكان وجوده سرًّا في آخر المطاف ـ بل يصحّ هذا قبل كل شيء على الوجود الإلهي نفسه، الذي لا يمكن أن نعرفه كما نعرف الأعمال الرياضية أو كما نعرف الجواهر العقلية الفانية عن طريق تجربتنا. ولهذا فإن معرفة لانهائيته عن طريق معرفة النهائية سوف لن تكون إلا ناقصة. وعندما نفكر بأن معرفتنا الوجودية لله هي معرفة غير كاملة (عندما يكون بإمكاننا أن نصل إليها)، كما هو الشأن مثلًا في عدم إمكان الوصول إلى إثبات فلسفي حول تثليث أو عدم تثليث الوجود الإلهي، كما يوضح ذلك البرهان الذي أشرنا إليه سابقًا، يتضح بأنه لا يمكن الوصول إلى عدم تناقض فكرة الله إلا بطريقة بعدية.

في حالة ما إذا كانت لدينا معرفة غير كاملة عن شيء ما فقط، حيث إن لحظات هذا الشيء لا تكون معروفة من طرفنا وتكون متضمنة لتناقضات، وفي الحالة التي تعنينا وجود الله، فإنه لا يكون ممكنًا حسب هذا الاعتراض أن نصل إلى إثبات عدم تناقض هذا الوجود دون معرفة وجودية.

من الأكيد بأن الطوماوي سيؤكد أنه لا يمكننا أن نتعرف على الوجود الإلهي بطريقة مباشرة، وأننا نعرف بأن الطبيعة الإلهية لا تتضمن أي تناقض داخلي. وقد يعترف بأن عدم تناقض الجوهر الإلهي قد افترض في المقدمة المنطقية الأولى للطريق viae الطوماوي، كما هو الشأن في الحكم التالي مثلًا: إذا كان الوجود المتحرك موجودًا، فلا بدّ أن يوجد هناك محرك لا يتحرك. لكن الطوماوي يمكنه أن يقول: إننا نعرف إمكان وجود الله، بمعنى عدم تناقضه، عن طريق معرفتنا للوجود الواقعي فقط. وهنا لا توجد المقدمة المنطقية الوجودية بالنظر إلى العالم كأساس للمقدمة المنطقية الثانية التي سبق أن أشرنا إليها، بل إنها تقوم بوظيفة مهمة في المقدمة المنطقية الأولى، بحيث إنها تثبت/ تبرهن خاصية عدم تناقض العالم والله.

يتقوى هذا الاعتراض برجوعه إلى دليل معرفة رياضية، التي يتعلق الأمر فيها بمعرفة العلاقات الوجودية الضرورية. فهناك الكثير من البراهين الرياضية التي تستنتج معطى (ب) من معطى (أ). ويعني هذا أن إمكان وجود (ب) وعدم تناقضها، لا يمكن الوصول إليها الا عن طريق الوجود الفعلي لـ (أ). للوهلة الأولى يتضح مثلًا بأن إشكالية الدائرة المربعة هي إشكالية مهمة جدًا يمكن التغلب عليها بنصف دائرة ومسطرة؛ لكن

بعد بدء العمل وتحليل النتائج الرياضية لهذا التمرين تتضح استحالة وجود حل له. والشيء نفسه ينطبق على الكثير من المشاكل الجبرية أو مشاكل لعبة الشطرنج. وبهذا فإنه لا يمكن التحدث في هذين الميدانين عن حقائق ضرورية قبلية[1].

بالطريقة نفسها، يعتقد هذا الاعتراض، فإن الأبعاد غير المعروفة لدينا من الوجود الإلهي قد تتضمن تناقضات، لأنه ليس في وسعنا التعرف على هذه التناقضات عن طريق خصائص الوجود الإلهي المعروفة لدينا. يمكن التعرف على عدم تناقض الوجود الإلهي بطريقة غير مباشرة بعدما نفترض كون العالم في الله. وبتأكيد وجود العالم نكون قد أكدنا عدم تناقض العالم والله في الوقت نفسه.

يمكن للطوماوي أن يقول انطلاقًا من هذه الافتراضات: إن البرهان الميتافيزيقي على وجود الله (الكوسمولوجي) للقديس طوماس، وعلى عكس البرهان الأنسليمي، يبرهن على حدود المعرفة الإنسانية. إنه يستنتج الوعي الفعلي المتمثل في كون خاصية عدم تناقض الموجودات، وخاصة الوجود الإلهي الذي لا نعرفه بما فيه الكفاية، لا يمكن معرفته بطريقة مباشرة حدسية، بل فقط بطريقة غير مباشرة واستنتاجية، وبالضبط عن طريق معرفة الوجود. على العكس من هذا فقد حاول أنسليم تأسيس تأكيد مباشر وحدسي حول الوجود الإلهي كوجود موضوعي.

لا يصعب تأكيد هذا الموقف الطوماوي المخالف فقط، بل لا يمكن البرهنة عليه. فحتى وإن اعتبرنا أن الوجود الإلهي هو وجود لا يمكن التعرف عليه في كليته من طرف الإنسان، فإن هذا الوجود يكون غير معروف، لأنه لا يمكن معرفته مباشرة وحدسيًّا كما يفترض ذلك أنسليم، ديكارت وآخرون.

7، 4، 5. جواب عن الاعتراض الطوماوي الرابع وتقوية الأطروحة القائلة بأن كلا البرهانين: الكوسمولوجي والأنطولوجي، يفترضان مبدئيًا وبالطريقة نفسها إمكان معرفة الوجود الإلهي الموضوعي

لا بدّ في البداية من التأكيد على أن هذا الاعتراض (الطوماوي) هو في الواقع أعمق وأصعب اعتراض يمكن دحضه ضد ما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي». وهذا الاعتراض ضد البرهان الذي يريد البرهنة على وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي نفسه، هو اعتراض يرجع أساسًا إلى الاعتراض الطوماوي الرئيس الذي يؤكد بأنه لا

(1) انظر Gregory J. Chaitain, «**Zahlen und Zufall - Algorithmische Informationstheorie**. Neuste Resultate ueberb die Grundlagen der Mathematik», P. 32f, P. 34f، حيث ذكر اعتقادات ريمان Riemann والأبعاد شبه ـ الأمبريقية لنظرية الأعداد. انظر كذلك Josef Seifert, **Schachphilosophie**, Ch. 3.

يمكن معرفة الوجود الإلهي عن طريق العقل الإنسانيين. وقد اعتبر دونيس سكوتوس ولايبنتز معرفة عدم تناقض فكرة الله كشرط للبرهان الأنطولوجي. وتكمن قوة هذا الاعتراض في كون إمكان وجود كائن ما يمكن التوصل إليها بمعرفة الوجود الفعلي لهذا الكائن. إضافة إلى أنه لا يمكننا أن نتوفر إلا على معرفة محدودة على الوجود الإلهي. وبالنظر إلى العالم فإن هناك بالتأكيد سؤالًا لا بدّ من طرحه، يتمثل فيما إذا كان من الممكن معرفة هذا الوجود (الله) قبليًا، يعني دون تأكيد وجوده الفعلي. ولا يخطىء بارمنيدس على سبيل المثال مبدئيًا، لأنه يؤكد أنه لا يمكن معرفة إمكان وجود العالم قبليًا، لأنه يعتقد أنه من غير الممكن استنتاج الكائن المطلق ـ الأزلي من الوقت. لكنه (بارمنيدس) يخطىء عندما لا يعترف بإمكان المعرفة المطلقة الأكيدة البعدية للعالم الفعلي، التي ـ حتى وإن لم يكن باستطاعتنا معرفة العالم بالاستغناء عن التجربة التي يقدمها لنا وجوده الفعلي ـ تعلمنا الكثير بطريقة لا تدع مجالًا للشك، على الأقل في الكوجيطو، عن وجود الكائن Esse وشكل العالم.

عندما لا يتطلب جوهر الكائن المطلق شرط الوجود كبرهان على إمكان وجوده، إذن عندما يكون الوجود اللانهائي ضروريًا ويكون وحده الوجود الضروري الوحيد، وعندما يكون وجوده شرط وجود كل الموجودات التي توجد، فإن المرء لا يمكن أن يستبعد بطريقة نهائية بأنه يمكن معرفة لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء، وبالتالي معرفة عدم تناقض وموضوعية فكرة الله بمساعدة شرط الوجود. فعندما نتعرف على شيء ما كموجود، فإننا نفهم بأن الكائن نفسه ممكن وغير متناقض. وينطلق فكرنا ويتقدم من هذا التأكيد الأساسي لإمكان وجود الكائن وعدم تناقضه. وعندما يحاول البرهان الأنطولوجي البرهنة على وجود الله دون الرجوع إلى تأسيس المعرفة الوجودية، فإنه يسقط في مشكل عدم إمكان تأسيس حججه، وبالتالي فإنه سيكون خاطئًا، لأنه يحرم العقل الإنساني من التأكيد الضروري على معرفتنا الوجودية عن طريق الأشياء الموجودة فعلًا. وسنقدم الجواب عن هذا الاعتراض الصعب كالتالي:

7،4،5،1. لا يستعمل لا طوماس الأكويني ولا أنسليم الوجود كشرط لوجود العالم أو كشرط لعدم تناقض الطبيعة الإلهية بطريقة واضحة

لا نجد لا عند أنسليم ولا عند الأكويني آثار محاولة البرهنة على التناقض التام لطبيعة العالم أو الله انطلاقًا من وجود العالم. وتجدر الإشارة أن المرء يجد على الأكثر في المقدمة المنطقية الثانية لبرهان الأكويني، وفي كل شكل من الأشكال الأخرى للبرهان الكوسمولوجي على وجود الله، تأكيدًا للوجود الإلهي الفعلي، وبالتالي حقيقة هذا الوجود، التي تعتبر مبدئيًا كشرط لإمكان وجود العالم (وبطريقة غير مباشرة وجود الله).

7، 4، 5، 2. إن الطرق الطوماوية الخمسة وكذا البرهان الأنسليمي تسمح باستعمال شرط الوجود للوصول إلى عدم تناقض فكرة الله. ويسمح البرهان الأنطولوجي باستعمال هذا الشرط بطريقة غير مشروطة

يمكن القول مبدئيًا بأن البرهان الأنسليمي والحجج الطوماوية قد تسمح باستعمال شرط وجود العالم للوصول إلى إمكان وجود العالم وعدم تناقض الله. ولاستعمال هذا الشرط في البرهان الطوماوي خاصية مقدمة منطقية إضافية أو إضافة للمقدمة المنطقية الأولى، كما هو الشأن في الشكل التالي مثلًا: إن وجود العالم العرضي يفترض جوهريًا وجود الله. وموضوعية وجود العالم تخفى علينا عن طريق تأكيدنا لوجوده الفعلي. وبالطريقة نفسها فإن تأكيد وجود العالم يقدم لنا الشرط للحقيقة الداخلية (غير المتناقضة) للطبيعة الإلهية. إذن: وفقط لأننا نعرف بأن العالم يوجد، فإننا نعرف كذلك بأنه وإذا كان يوجد (العالم)، فإن الله يجب أن يوجد كذلك. والعالم يوجد، إذن فالله يوجد.

كما يرى المرء فإن هذه الإضافة تقود إلى التالي: بما أن الوجود الفعلي للعالم قد استعمل كشرط لمعرفة المقدمة المنطقية الأولى، أي إلى نوع عجيب من البرهنة من خلال إدخال مزدوج للوجود، فإن الوجود الفعلي للعالم قد افترض طبقًا لهذه البرهنة مسبقًا لمعرفة المقدمة المنطقية الأولى: «إذا كان العالم يوجد، فإن الله يوجد كذلك». هنا نجد بأن المعرفة الفعلية هي الشرط لعدم تناقض فكرة ما أو وجود ما.

لكن هذا الافتراض يُستعمل مرة ثانية لمعرفة المقدمة المنطقية الأولى كمقدمة منطقية أولى. فإذا لم يكن الأمر يتعلق هنا بحلقة مغلقة (فوجود العالم أو الله لم يفترض في شكل مقدمة منطقية للبرهنة على وجود العالم أو الله)، فإن الأمر يتعلق على كل حال باستعمال مزدوج غريب للوجود: مرة كشرط لصلاحية المعرفة الوجودية وكذا لصلاحية الجملة الوجودية الشرطية التي يتأسس عليها، ومرة كمقدمة منطقية ثانية تؤكد شرط الحكم الاحتمالي. ويعكر هذا الاستعمال المزدوج للوجود، الذي قد يقود إلى الخطأ، الوضوح المنطقي لبناء هذا البرهان. وكما سبق القول فلم يقل طوماس في أي مكان بأنه يستعمل الوجود بهذا المعنى كشرط لصلاحية المعرفة الوجودية.

يمكننا أن نقول، إذا طبقنا شرط الوجود هذا على البرهان الأنسليمي: لا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقية أكيدة لوجود العالم ووجود الله إلا إذا مررنا بتأكيد الوجود الفعلي. فتأكيد الوجود الفعلي للعالم أو أي وجود فعلي آخر، يحجب علينا كون وجود العالم وكذا وجود الله لا يخبئان أي تناقض. عندما نعرف بأن هناك شيئًا ما يوجد عوض اللاشيء، بإمكاننا أن نعرف بالتأكيد بأن الكائن غير متناقض. وعندما نتعرف على عدم تناقض وجود العالم ووجود الله فإن معرفتنا ـ تمامًا كما هو الشأن

عند الأكويني عندما تستعمل المعرفة الوجود كشرط للممكن ـ تفترض معرفة الضرورة الداخلية والمطلقة لكلا الوجودين؛ وبالتالي فإن المعرفة الوجودية تكون ممكنة بالفعل إذن، كما افترض ذلك كلا البرهانين.

استعمل أنسليم إذن تأكيد الوجود الفعلي كشرط لموضوعية المعرفة الوجودية وليس كمقدمة منطقية (ثانية) لبرهانه. تستعمل معرفة وجود العالم كشرط لموضوعية ومرونة المعرفة الميتافيزيقية الإنسانية بصفة عامة بطريقة أخرى للمعرفة الواقعية، كما نجدها في المقدمة المنطقية الثانية للأكويني. لا توظف المعرفة الواقعية للعالم في البرهان الأنطولوجي كمقدمة منطقية لهذا البرهان، كما أن هذا البرهان لا يبنى على أساس العلاقة الوجودية بين العالم والله ولا على مقدمات منطقية أخرى؛ بل إن الرجوع إلى معرفة الوجود الفعلي للعالم يتم لإظهار أهمية عدم تناقض الوجود الإلهي ووجود العالم اللذين يُحْجَبَان عنا في الكثير من الأشكال.

يظهر استعمال هذا الشرط الوجودي لتأكيد موضوعية المعرفة الوجودية الميتافيزيقية في البرهان الطوماوي على الشكل التالي: إذا كان العالم يوجد بالفعل، فإننا نعرف بالتأكيد بأن الأمر يتعلق فيه بوجود (غير متناقض وضروري) بالفعل. ولا يمكن «لمعرفة جوهرية محضة» دون معرفة وجودية أن تحجب عنا موضوعية هذه المعرفة الوجودية. ولا يمكننا معرفة خاصية عدم تناقض الوجود الإلهي إلا عن طريق علاقتها الوجودية الضرورية بالعالم نظرًا لعدم كمال معرفتنا، التي يمكن للمرء أن يقول عنها إنها غير ـ عارفة للوجود الإلهي. ولا يمكن أن نصل إلى موضوعية وجود العالم إلا عن طريق معرفة وجوده الفعلي. ويرجع وجود الله بطريقة ضرورية إلى وجود العالم، ويمكن معرفة صحته عن طريق هذا العالم: إذا كان العالم يوجد، فإن الله يوجد. والعالم يوجد، إذن فالله يوجد.

على العكس من هذا فإن استعمال معرفة العالم الفعلي يمتلك الخاصية التالية: ينعكس وجود الله في وجود العالم حتى وإن كان ذلك بطريقة غير كاملة. ومن أجل فهم الصلاحية الأخيرة للمعرفة الوجودية الإنسانية وحقيقة هذه الأخيرة، سواء أتعلق الأمر بالمعرفة الوجودية الخاصة بالعالم أو بتلك الخاصة بالله؛ فإنه يجب علينا أن نتعرف على العالم وعلى خاصيته غير المتناقضة. وإذا كان وجود العالم صحيحًا (يعني ليس فكرة متناقضة فقط)، فإن الوجود الإلهي الذي نعرفه عن طريق العالم هو صحيح كذلك، يعني ذاك الوجود الصحيح ومصدر كل عقلنة الكائن. وإذا نظرنا إلى هذا الوجود الإلهي الحقيقي روحيًّا فإننا نجد في معرفة مباشرة لهذا الوجود الإلهي ـ سواء أكانت هذه المعرفة حدسية أو منطقية ـ أن الوجود الواقعي والضروري ينتميان له. ولهذا السبب فإننا نعرف بأن الله يوجد حقيقة وبالضرورة.

7، 4، 5، 3. تفي فرانتس برينطانو إمكان معرفة عدم تناقض الله وتساؤله عما إذا كان من الضروري على البرهان الأنطولوجي والكوسمولوجي المرور بمعرفة الوجود الفعلي

يطرح السؤال التالي نفسه: هل هذا الطريق المعوج (غير المباشر) في هذا البرهان ضروري؟ بمعنى آخر، هل المرور من المعرفة الوجودية للعالم كشرط للصلاحية الموضوعية لمعرفتنا لوجود العالم ووجود الله هي معرفة ضرورية بالفعل، كما يعتقد برينطانو وآخرون عندما يقولون بأنه لا يمكن الوصول إلى عدم تناقض فكرة الله إلا عن طريق المعرفة الفعلية للعالم؟[1].

ألا يمكن أن يكون الأمر على هذا الحال: ألا تجمع المعرفة الوجودية الخالصة من حيث هي معرفة وجودية خالصة العقلنة الداخلية والضرورة الداخلية لوجود ما في الوقت نفسه كما أنها تتضمن إمكان وجود هذا الوجود وعدم تناقضه؟ وهذا التساؤل هو تساؤل معقد وعميق جدًّا في الوقت نفسه.

يظهر لنا، تمامًا كما فعل رايناخ بالمتناقضات الزينونية للاستمرار والحركة، بأنه يمكن إلقاء الضوء على عدم تناقض وجود حقيقي من خلال هذا الوجود نفسه. بالإمكان كذلك أن يكون «إمكان وجوده» معطاة عن طريق ضروريته وعدم تناقضه (ويختلف إمكان الوجود هذه بشكل راديكالي عن الإمكان كعرضية بالنظر إلى الوجود). وعلى ضوء الكثير من الاعتراضات على هذا النوع من المعرفة وبالنظر إلى المحاولات الكلاسيكية عند ديكارت، لايبنتز، وكذا دونيس سكوتوس، الذين برهنوا على خاصية عدم تناقض فكرة الله بطريقة غير مباشرة، فإن السؤال الذي يطرح من جديد هو. متى وكيف يمكن معرفة عدم تناقض فكرة الله؟

يدعو ديكارت قبل كل شيء إلى الوضوح الداخلي لفكرة الله، الذي (الوضوح الداخلي) يبرهن على خاصيته كغير متناقض. على العكس من هذا فقد اهتم لايبنتز بتحديد وجود الله كالوجود الأكثر واقعية، مؤكدًا بأنه لم يجد في هذا المفهوم أي سلب، وبهذا فإنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض في فكرة الله.

أما فرانتس برينطانو[2] فإنه يعترض ضد محاولة لايبنتز هذه توضيح عدم تناقض فكرة الله بكون الاتحاد الإيجابي لكل الكمالات يؤدي إلى بناء وجود غير

---

(1) للإشارة فإن برينطانو لا يميز بوضوح في إطار نقده للبرهان الأنطولوجي لا بين التعاريف والجواهر ولا بين المعرفة الواقعية كمقدمة منطقية وكشرط.

(2) F. Brentano, **Vom Dasein**, P. 52-59.

ممكن في ذاته، لأن الكثير من التحديدات الواقعية (كالألوان والروحانية) تكمن في الوجود الواحد دون زيادة لانهائية، لكنه سيكون من التافه التفكير فيها كمتحدة في زيادة لانهائية. وتتناقض هنا بعض «الخاصيات اللانهائية» مع نفسها كالدائرة اللانهائية، الحرارة اللانهائية، السرعة اللانهائية إلخ، كما أشار لايبنتز نفسه إلى ذلك. لكن عندما يحاول المرء أن يفهم الوجود الإلهي ببساطة كتعال بالنظر إلى الخاصيات المعطاة تجريبيًّا أو عندما يحاول أن يفهم هذا الوجود الإلهي كمشابه للعالم، فإن التالي قد يكون صحيحًا: «قد يظهر لي بالفعل بأنه يجب إعادة النظر في طريقة التفكير في الله. أين هي الحدود إذن بين الثيولوجيا المشابهة وبين اللاأدرية؟ فإذا لم يكن من الممكن أن يسقط الله تحت أعلى مفاهيمنا العامة، فإنه لا يمكن أن يحدد من طرف شيء ما. وسوف لن يعني هذا شيئًا آخر غير نكرانه ببساطة. وبهذا فإنه لا يوجد هناك فرق بين هذا النوع من اللاأدرية وبين الإلحاد التام»[1].

حتى وإن افترض المرء أي تحديد إيجابي لفكرة الله، الذي (أي التحديد) ينتمي حسب برينطانو بصفة عامة إلى كل مفهوم لله (كما يدافع هو نفسه عن ذلك)[2]، فإن المرء في نظره لا يمكنه أن يفهم بعد عدم تناقض فكرة الله[3]. ويكمن سبب عدم الفهم هذا، حسب برينطانو (الذي يرجع في هذه النقطة إلى دافيد هيوم)، في كون المعرفة الإلهية الكاملة والصحيحة، التي لا نتوفر عليها؛ هي وحدها التي تكفي لفهم عدم تناقض فكرة الله مسبقًا: «من يتصور بأنه يتوفر على مفاهيم إيجابية ما يمكن تطبيقها على الله ويمكنها أن تظهر لنا إمكان وجوده أو وجوده المسبق؛ قد يحكم بتسرع، لأننا نحتاج هنا إلى تصور كامل ومحدد ودقيق عن الله، هذا التصور الذي يتطلب فهم الله، لكننا لا نتوفر على هذا الفهم»[4].

يقدم الانتقاد نفسه ضد برهان ديكارت القائل «بوضوح» فكرة الله: «وهكذا فإن الفهم الديكارتي، الذي يؤكد على إمكان وجود الله نظرًا للوضوح المسبق لمفهوم الله، هو كذلك فهم باطل. وكيفما فهم شرط حقيقة الوضوح المشهور عنده، فإن مفهومنا عن الله غير واضح بمعنى التحديد الكامل»[5]. وكمثال على ذلك، يقول

---

(1) فرانتس برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 54 ـ 55.
(2) برينطانو المرجع السابق نفسه، ص 56.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 55.
(4) برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 55.
(5) المرجع السابق نفسه، ص 56 ـ 57.

برينطانو بأنه لا يمكننا أن نعترف بأن الله عقلاني فقط، بل إن «جوهره هو فكر» بالمقارنة مع «الفكر العرضي». ولا نمتلك عن الأول (الله) أي فهم.

إن الفهم العقلي لله، حسب برينطانو، هو فهم ضروري لمعرفة عدم تناقض فكرة الله. ومحاولة ديكارت وكذا لايبنتز، اللذين حاولا أن يظهرا بأن الجوهر الإلهي خال من أي تناقض داخلي، كانت محاولة مخفقة في نظره. وبالطريقة نفسها حاول برينطانو أن يعترض على دونيس سكوتوس، الذي حاول أن يبرهن على عدم تناقض فكرة الله عن طريق اتحاد «كل الكمالات الخالصة». كما أنه اعترض على كل المحاولات من هذا القبيل، التي لم تبتعد عن واقعة كون المعرفة الإلهية النهائية لا يمكن أبدًا أن تخلق.

إن حجج برينطانو هذه مملوءة بسلسلة من النقائص. فمن جهة لا يوضح كيف يمكنه في برهانه الكوسمولوجي، الذي يفترض كذلك صحة معرفته للوجود الإلهي كوجود موضوعي، أن يتجنب الاعتراض ضد البرهان الأنطولوجي. ومن جهة أخرى فإن معرفته الإلهية محدودة، وإذا كان يفترض بأنها معرفة صحيحة وحقيقية، فمن المفروض أن يوضح كيف يمكن لهذه المعرفة الواقعية للعالم أن تكون شرطًا لصلاحية المعرفة الإلهية، وقد تطرقنا إلى ذلك سابقًا.

هكذا إذن فإن المعرفة الفعلية لوجود العالم كشرط مستقل لمعرفة الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي هو اعتراض مهم جدًا بالنسبة لسؤالنا. فبرينطانو يؤكد بأنه ومن أجل تأكيد عدم تناقض وجود ما (فكرة ما، مفهوم ما)، فإن معرفة «كاملة ومحددة» لهذا الوجود المعني بالأمر يجب أن تكون مفروضة/مفترضة. وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه لا يكون ممكنًا بأي حال من الأحوال معرفة عدم تناقض فكرة الله، وهو الشيء الذي يفترض برينطانو بأنه ممكن. فلا يمكننا أن نعطي في هذه الحالة لعدم التناقض أي وجود محدد، لأنه لا يمكن أن نعرف أي وجود بطريقة كاملة. لكن لم يكن لبرينطانو استخلاص هذه النتيجة السخيفة.

باستثناء هذا، فإن هناك نقدًا آخر لبرينطانو يتمثل في كون «وضوح» وجود ما «فكرة ما» كما قال ديكارت الذي نتفق معه، لا يتطلب أبدًا أي معرفة وافية ومحددة أو أي فهم مباشر؛ بل فقط فهم الحقيقة الداخلية والضرورة العقلية لوجود ما. ومعرفة من هذا القبيل ليست «الوضوح» الفريد من نوعه والعاقل. وبهذا فإن معرفة فكرة الله هي معرفة ممكنة إذن.

لم يبرهن برينطانو في إشارته إلى كون الجوهر هو فكر، والذي لا نتوفر على أي فهم له، على اعتراضه ضد معرفة الضرورة غير المخلوقة والحقيقة الداخلية لوجود من هذا القبيل. فالفكر يكفي هنا، كما أشار إلى ذلك ديكارت، إلى حد بعيد

عن كل قوة التخيل وكذا عن كل فهم. وبغضّ النظر عن هذا فإنه يوجد هناك «فهم» فكري خالص يمكن أن تُفهم عن طريقه الضرورة الداخلية وعقلانية جوهر ما.

لم يتطرق في اعتراضه ضد لايبنتز إلى صميم موضوع النقد[1]. فـ«الإيجابية الخالصة» التي تحدث عنها لايبنتز لا تعني فقط جمع كل أنواع الكمالات، التي توجد في التجربة، بل إن استحالة هذا النوع من الجمع كانت واضحة بالنسبة للايبنتز[2]. و«الإيجاب الخالص دون حدّ» يسير في اتجاه الكمالات الخالصة، التي يعول عليها دونيس سكوتوس كثيرًا لبناء إمكان وجود الله وعدم تناقض فكرة الله؛ يعطي لايبنتز هذه الكمالات أهمية كبيرة كذلك[3]. فكل الكمالات المسماة بالمختلطة، يعني تلك الخصائص كالسرعة، الشكل الدائري، وحتى اللانهائي الكمي الخالص، تستبعد ضروريًا «السلبية الأنطولوجية»، يعني أنها تستبعد التحديد. من هنا فإنها ليست ما اعتقده لايبنتز «إيجابًا خالصًا». على العكس من هذا فإننا نلتقي في مفهوم الله بـ«الإيجاب الخالص» في تلك الكمالات التي لا يمكننا أن نفترض بأنها محدودة، بل إن جوهرها يكون غير محدود وتكون مبدئيًا لانهائية ومن الأحسن بالمعنى المطلق أن تتوفر على هذه الخصوصيات عوض عدم توفرها عليها.

عمل دونيس سكوتوس بطريقة ماهرة على الجمع في المعرفة التي نجدها في

---

(1) يعترض برينطانو ضد فهم لايبنتز المتمثل في كون تطابق كل الكمالات يمكن معرفته بسهولة. يقول لايبنتز: Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibiles inter se, sive in eodem esse posse subjekto. D.W. Leibniz, **Quod Ens Perfectissimum existit**, in G.W, Leibniz, P. 261-262..

(2) انظر المرجع السابق ص 261، حيث يحدد لايبنتز خاصيات الكمالات بالمقارنة مع السلب عن طريق ملاحظتين: الأولى: إن بعض الكمالات ليست بسيطة (simplex)، لكنها اتحاد الكثير منها؛ الثانية: إن هناك كمالات بسيطة، لكنها ليست كمالات خالصة، المتضمنة في الحدود (limitibus circumscripte erit) والمشكلة من نفي الكمالات العالية. وأهم مؤلف للايبنتز في هذا الإطار هو كتابه: **Meditationes de cognitione**, veritate et ideis, **II**, P. 427، يقول فيه:

Il faut connoistre aussi ce que c' est que perfection, dont voicy une marque asssé seure, ssvoir que les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous ou bien le nombre de tous les nombres, aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science et la toute-puissance n'enferme point d' impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu' elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes.

(3) انظر: G. W. Leibniz, **De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P.** Lami, P. 177-178.. ويمكن تلخيص بحث لايبنتز في هذه الجملة: «Si l'être nécessaire est possible, il existe. Car l'être nécessaire, et l'être par son essence, ne sont qu'une seule chose».

«المناجاة» الأنسليمية، الجزء الخامس عشر، ليؤكد بأن المرء قد جمع في هذه المعرفة المزدوجة الانسجام المضاد وتحمل «الكمالات الخالصة» بعضها بعضًا: فعندما نعرف حقًّا بالمعنى المطلق بأن امتلاك إحدى الخاصيات هو أفضل من عدم امتلاكها، وبأن كل كمال هو لانهائي بالقوة؛ فإننا نعرف في الوقت نفسه بأن كل الكمالات الخالصة تتحمل بعضها بعضًا. وعندما لا تقوم بذلك، فإنه سيكون غير صحيح أن الوجود العاقل، المفكّر إلخ، هو وجود أحسن بصفة مطلقة من الوجود الذي يفتقر إلى هذه الخاصيات[1].

عندما تكون المعرفة والوجود مثلًا كمالات بسيطة فقط، فإن هذا يعني أنه من الأحسن معرفتها ومن الأحسن أن توجد بصفة مطلقة. وعدم تحمل هذه الكمالات لبعضها سيعني أنه من غير المستحسن معرفتها مثلًا، لأن هذه المعرفة ستتناقض في الوقت نفسه مع الوجود. ولهذا فإننا نرى بأن كل برهان يحمل الخاصية (س) من طرف الكمال الخالص (أ) لا يتضمن في الواقع، بالمعنى اللايبنتزي، أية إيجابية. وعندما يتعرف المرء على أبسط وأعلى وحدانية ككمال خالص، فإن كل البراهين التي تؤكد أن مثل هذه الوحدانية لا يمكن أن تتحمل من طرف المعرفة؛ ستكون برهانًا على كون المعرفة ليست كمالًا خالصًا. فعندما يكون إمكان المعرفة متناقضًا مع أعلى البسائط بسبب الثنائية بين المعرفة والمعروف، لكي نرجع إلى إحدى أطروحات أفلوطين، وعندما تكون هذه البساطة الكمال الخالص أو الكمال الوحيد، كما يفترض ذلك أفلوطين، فإن المعرفة سوف لن تكون كمالًا وستصبح مستبعدة من طرف أفلوطين.

هناك إلحاح فلسفي أخير، عندما يظهر أنه ليس من «السهل» (كما يعتقد لايبنتز)؛ أنه من الأحسن أن تكون هذه الكمالات الخالصة موجودة عوض أن تكون غير موجودة وأنه من الأحسن كذلك ألا تكون سلبيًا، بمعنى ألا تكون تتضمن تحديدًا وجوديًا؛ فإن عدم تناقض فكرة الله أو عدم تناقض وجود الله يظهر بوضوح بذاته، دون أن يكون بحاجة إلى شرط الوجود.

ارتكب برينطانو هنا خطأ آخر يتمثّل في خلط تعال غير معروف، يرفضه بحق، بتشابه معين. وسنهتم بهذا في إطار مناقشتنا لإشكالية التشابه. ولنشر هنا فقط بأن التشابه Analogie بصفة عامة يتضمن في الوقت نفسه التشابه Aehnlichkeit وعدم التشابه، الذي ينتج عن عدم تشابه الطبائع التي تتوفر على عناصر تشابه فيما بينها. وفي مثال التشابه الاستعاري، يكون التشابه في الواقع ضئيلًا جدًّا. بطبيعة الحال،

(1) انظر دفاعنا عن الكمالات الخالصة في كتابنا: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 5

فإن التشابه هو عنصر مهم جدًّا في العلاقة بين التجسيم النهائي واللانهائي للكمالات الخالصة. وفي الحالة الأخيرة فإن الوجود الواضح لكمالات خالصة معينة، التي توجد في الحسن اللانهائي؛ والتي قد تكون مشابهة للحسن النهائي ـ وهذا لا يقود بأية طريقة من الطرق إلى تأكيدات استعارية خاطئة عن الله كما هو الحال في الكمالات المختلطة ـ ليست لها (الكمالات الخالصة) أية علاقة باللاأدرية، التي يتحدث عنها برينطانو. على العكس من هذا فإن الكمالات الخالصة تؤكد مبدئيًّا في الإيجاب المحض وجودها الواضح. يعني أن الله هو الذي يؤكد وجودها؛ هذا الله الذي يعتبر في (المعنى الكامل) موجودًا، حيًّا، حكيمًا إلخ.

لكي نمرّ مرة أخرى من إشكالية التشابه إلى الوجود كشرط للممكن، فإنه من الضروري الاهتمام بـ«المعرفة الواقعية الخالصة» كشرط للمعرفة الوجودية، وخاصة المرور إلى المعرفة الموضوعية للوجود الضروري. وبغضّ النظر عن هذا، فإن كل معرفة واقعية تفترض بصفة عامة معارف وجودية عديدة كما هو الشأن بمعرفة الكوجيطو مثلًا. ولهذا السبب بالضبط فإنها (أي المعرفة الوجودية) لا يمكن أن تكون الشرط الأخير لصحة معرفة الجواهر الضرورية. بالإضافة إلى هذا فإن كل معرفة للعالم العرضي كعرضي تفترض معرفة الجواهر الضرورية. من هنا فإنه من المستحيل أن تكون المعرفة الواقعية للعالم العرضي شرطًا لصحة الوجود الضروري العرضي وشرطًا لصحة المطلق الذي يطابقه. وبما أننا نفهم العقلنة غير المتناقضة للكثير من الموجودات النهائية بصفة مباشرة، حتى وإن فهمناها كغير مخلوقة، فإن عدم خلق العلاقة الوجودية/ أو الجوهرية عرضي/مطلق سوف لن تتعارض مع كوننا نفهم في آخر المطاف حقيقة عدم تناقض الجوهر الإلهي عن طريق فهمنا للوجود.

بما أنه ليس هناك في الأخير أي تمييز بين عقلانية الجوهر الإلهي وعقلانية الجواهر الأخرى، كما سنرى، فإنه لا يجب أن نجادل حتمًا في كون شرط الوجود الواقعي ضروريًّا لشرعية المعرفة الوجودية عامة ولمعرفة الجوهر الإلهي خاصة.

بغضّ النظر عن الأسباب التي ذكرناها، فإن ما سبق قوله لن يكون صحيحًا بصفة عامة نظرًا لأسباب أخرى: إن معرفة صحيحة ممكنة لوجود ما، تُؤَكِّدُ عن طريق تأكيد المعرفة الواقعية لهذا الوجود، اشتراط معرفة وجودية واشتراط معرفة فوق عقلانية وفوق مبدأ عدم التناقض. ومن دون تأكيد لصلاحية المعرفة الوجودية، فإن مشروعية صلاحية هذا الشرط الوجودي سوف لن تكون ممكنة.

سنقدم هنا برهانًا فينومينولوجيًّا لأطروحتنا: إن افتراض كون الضرورة مُعطاة يناقض معطى الضرورة الوجودية دون أن يكون عدم تناقض هذا الوجود الضروري المعطى؛ والضرورة الوجودية لفكرة ما، أكثر من عدم تناقض هذه الفكرة، لأن بعض

الأفكار الصدفوية قد تكون بدورها غير متناقضة. ويتضمن الوجود الضروري عدم التناقض. فحيثما كان الوجود الضروري نجد عدم التناقض معطى معه كذلك. ويمكن دحض هذه الحجة عن طريق المعرفة التي تُشَبه الجوهر الإلهي بالدائرة المربعة، لأن وجود هذا الجوهر لم يعط كممكن كما هو الشأن بالنسبة للمربع أو للدائرة. يمكن للجوهر الإلهي أن يشبه فقط بالجواهر الكلاسيكية غير المخلوقة وليس بالحسابات الرياضية المعقدة والصعبة، كما هو الشأن في حالة «الدائرة المربعة».

إذا برهنا فيما سيأتي على الضرورة الداخلية للوجود الإلهي كمصدر في ذاته لكل الموجودات الضرورية الأخرى وكل الكائنات الممكنة الوجود، فإننا قد نقتصد، ببرهنتنا على الوجود الضروري للطبيعة الإلهية، البرهان المتمثل في عدم تناقض هذا الوجود. إن البرهنة على ضرورة الوجود هذه هي أكبر من البرهنة على عدم تناقض هذا الوجود، لأن هذه البرهنة تتضمن وتقتصد هذا البرهان. وهنا نصل إلى الأطروحة البرينطانوية القائلة إن البرهان الأنطولوجي يخلط بين تأكيد عام ـ إيجابي وتأكيد احتمالي. وللتلخيص يمكننا القول:

1. إن المعرفة الموضوعية للجوهر الإلهي المعطى لعقلنا هو جوهر ضروري، وهو جوهر مشترك نجده في البرهان الأنطولوجي وفي البرهان الكوسمولوجي. ولا يوجد هناك برهان على وجود الله يمكنه أن يستغني عن هذه المعرفة. ويفترض المرء في كلا البرهانين السابقين صحة وموضوعية هذه المعرفة. وإذا لم تكن الركيزة الأولى والثانية للبرهان الأنطولوجي مؤكدة، فإن كل برهان آخر ممكن، بما في ذلك البرهان الكوسمولوجي، سيسقط.
2. بما أننا نرى بأن معرفة الجوهر الإلهي هي معرفة تأتينا عن طريق معرفتنا لوجود العالم، فإن كلا البرهانين الأنطولوجي والكوسمولوجي يجدان هنا أساسهما.

وليست هذه النتيجة سلبية بحال من الأحوال: إننا لا نعتقد بأنه يمكن للبرهان الأنطولوجي وللبرهان الكوسمولوجي أن يتأسسا أو أن يسقطا بصحة المعرفة الوجودية للكائن المطلق. إننا نعي بأن الصلاحية المعطاة للمعرفة الوجودية للعالم هي أيضًا الصلاحية الموضوعية لمعرفتنا للطبيعة الإلهية، لأنه لا يمكن فصل هذه المعرفة الأخيرة عن المعرفة الأولى.

3. يمكن لكل الطرق أو الشروط الخاصة التي أتى بها الأكويني أو برينطانو وكل معارض للبرهان الأنطولوجي، الذي يسمح ببراهين توحيدية لتأسيس معرفة صالحة لوجود العالم ووجود الله، أن تستعمل من طرف أنسليم وكل المدافعين عن البرهان الأنطولوجي. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال

إلغاء كل فرق بين البراهين الكوسمولوجية المختلفة من جهة وبين «برهان وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي» (أي ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله). ويرجع سبب هذا إلى كون استعمال المعرفة الواقعية للعالم ومعارف أخرى ممكنة كشرط لصلاحية المعرفة الوجودية هي استعمال آخر لهذه المعرفة بالمقارنة مع استعمالها كمقدمة منطقية لبرهان ما، يتأسس من جهة على العلاقة بين الوجود الإلهي ووجود العالم ومن جهة أخرى على وجود العالم.

إن هذا الانعراج بالنسبة للبرهان الأنطولوجي هو انعراج غير ضروري ومعقد، يقود إلى حد ما إلى الخطأ، لأنه يؤكد الوجود الضروري لله من الخارج فقط، كما لو أن الله ما هو إلا فعل يمكن استنتاجه من وجود العالم.

إلى هذا الحد من المناقشة، لا يمكن لأي أحد من أتباع الأكويني أو أي معارض للبرهان الأنطولوجي أن يأتي باعتراض جديد ويقول إن وجود الكائن (Esse) هو وجود لا يمكن أن يكون أبدًا متضمنًا في جوهر هذا الوجود، وإن المدافع عن البرهان الأنطولوجي يعاني من جوهرية حقيقية. ويقودنا هذا الاعتراض إلى مناقشة الأساس الثالث الذي ينبني عليه البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وسنرجع إلى هذا لاحقًا.

قبل أن نهتم بهذا الاعتراض يجب أن نهتم بطريقين «إيجابيين خالصين» آخرين، يمكن أن نتعرف من خلالهما على موضوعية وضرورة الوجود الإلهي: ينطلق الأول من الضرورة الداخلية غير المخلوقة للوجود الإلهي ومن شروط هذه الضرورة، ويتأسس الثاني على تمييز معرفي نظري بين الكمالات وغير الكمالات، وكذا تطور هذا التمييز. وسنخصص الجزء الثامن إلى الطريق الأول لمعرفة عدم خلق الوجود الإلهي على أن نخصص الجزء التاسع للطريق الثاني، وسنهتم في الجزء العاشر بالإشكالية التي سبقت الإشارة إليها، والمتمثلة في العلاقة بين الجوهر والوجود.

الجزء الثامن

هل كان باستطاعة الإنسان خلق الله؟

الحقيقة الداخلية وضرورة الوجود الإلهي وعدم خلق الله[1].

ينسب أفلاطون جملة: «إن الإنسان هو مقياس كل شيء»[2] إلى بروتوغوراس وهي تعبير عن نسبية الحقيقة والوجود عن طريق الوعي الإنساني، الذي لا يوجد شيء مستقل عنه. وبهذا الشكل المتطرف، الذي نجده كذلك في الكثير من تعابير هوسرل في تناوله لتأملات ديكارت، فإن هذه الجملة الفيثاغورية لا تستثني بالتأكيد كون الله أو الآلهة هي نتاج للوعي الإنساني. ولا داعي لاعتبار هذا الرأي كرأي منعزل، بل نجده في كل تاريخ الفلسفة وخاصة في الفلسفة الحديثة ـ وكذلك في علوم الدين = الثيولوجيا الحديثة ـ، إلى درجة أنها (جملة بروتوغوراس) قد أصبحت مدرسة قائمة بذاتها، تجد أقصى مداها في كلمات سفر التكوين Genesis، التي أمر فيورباخ أن تكتب على قبره: «إن الإنسان قد صور الله على هيئته وشكله».

لا بدّ من رؤية مقولة فيورباخ هذه على ضوء بعض مقاطع كسينوفان الماقبل السقراطي، التي تقول بأن كل شعب يصنع آلهته حسب صورته تمامًا. ويمكننا أن نقارن نقد أنسنة الدين الكسينوفانية بنقد فيورباخ. إن كسينوفان ـ وعلى عكس بروتوغوراس ـ بعيد كل البعد عن الإلحاد والنسبية، حيث إنه يعتقد بأن كل الآلهة وخصوصيات الألوهية ما هي إلا أنسنة، صورها الإنسان حسب صورته وشكله. وبالمقابل فإنه يريد أن يضع الإله الحقيقي موضع الإله الذي خلق من طرف الإنسان. هذا الإله الحقيقي الذي لم يخلق العالم بيده بل فقط بقوة فكره، والذي

---

(1) بعض مقتطفات هذا الجزء نشرت باللغة الإيطالية في كتابنا: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 14.

(2) انظر: Platon, **Dialog Theaitetos**، حيث قيلت هذه الأطروحة الفيثاغورية، والتي أصبحت من بعد الأطروحة المركزية للفلسفة الحديثة بعد هيوم وكانط.

ليس له لا لون ولا وجه، لكنه روح (Nous)، والذي خلق الفضاء بقوة فكره[1]. وبهذا نجد في مقاومة كسينوفان ضد الأنسنة من أجل الوصول إلى الوجه الإلهي الحقيقي معارضة قوية للأطروحة الملحدة، التي يمكن للمرء أن يجدها عند كانط ونيتشه بالتأكيد. هذه الأطروحة التي تؤكد على أن فكرة الله مخلوقة من طرف العقل الإنساني وتابعة له.

كيف يمكننا أن نتموضع في الصراع الذي تدور رحاه بين أولئك الذين يريدون أن يضعوا فكرة الله الحقيقية موضع تلك الفكرة الخاطئة عنه، وبين أولئك الذين يعتقدون أن الله نفسه ما هو إلا نتاج ضروري للعقل الإنساني؟

إن أطروحتنا، والتي سوف تصبح أكثر صلابة في الصفحات التي ستأتي، ستقوي بالضبط موضوعية وعدم خلق فكرة الله: إن الأفكار المخلوقة عن الله هي مغايرة تمامًا للإله الحقيقي غير المخلوق. لكن كيف يمكننا أن نميز بين الإله الحقيقي والآلهة المغلوطة؟ من أجل تحديد موضوعي للحدود بين الإله الحقيقي والآلهة الخاطئة، يجب أن يكون هناك شرط أو مجموعة من الشروط يمكن من خلالها معرفة هذا الفرق.

سنحاول أن نهتم بأحد هذه الشروط، والتي تحدثنا عنها في الجزء الأول من هذا الكتاب، ونعثر على هذا الشرط في الحقيقة الداخلية غير المخلوقة لفكرة الله أو للجوهر الإلهي. وداخل فكرة عدم خلق الله نرى كذلك الأساس الرئيس للبرهان الأنطولوجي وكذا للبرهان العرضي ولكل البراهين الأخرى على وجود الله[2].

---

(1) الكل يعبد هومير Homer وهيزيود Hesiod، وما هما إلا سبّ وعار عند الإنسان: السرقة، الخيانة الزوجية والخيانة المتبادلة. المقطع 11.
إن الحبشيين يتصورون آلهتهم بأنوف مسطحة، وThraker بعيون زرقاء ورؤوس حمراء. المقطع 16.
لو كان للبقر، للجياد وللأسود أياد لترسم كالفنانين، لرسمت آلهة بقرًا، وآلهة جيادًا [أشكال كالأشكال التي تتوفر هي عليها]. المقطع 15.
[احكموا إذن] هناك إله أكبر من بين الآلهة والبشر، لا يشبههم لا في المظهر الفاني ولا في الفكر. المقطع 23.
إنه كله رؤية، كله فكر، وكله سمع. مقطع 24.
بالتأكيد إنه يحرك تغيرات الفضاء بدون عناء عن طريق قوته العقلية. مقطع 25.
(ترجمة كابيلا (W. Cappelle).

(2) بما أن عدم خلق الله هي مسألة مهمة للاعتقاد الديني، فقد حاولت أن أبرهن عليه في نص آخر. انظر نصنا: «L' Homme aurait-il pu avoir inventé Dieu?» P. 78-97.

8،1. ماذا تعني «الضرورة غير المخلوقة»؟

لفهم العرض الحالي وبالتالي لفهم حقيقة وجود ما سيكون من الضروري تقديم بعض الأمثلة لما نعنيه بالضرورة الداخلية غير المخلوقة والتي تطرقنا لها من قبل[1].

لنرجع إلى ما قلناه فيما يتعلق بالأفكار المعرفية النظرية في الجزء الثاني من هذا الكتاب، ولنأخذ مثالين مختلفين عن بعضهما لا نعثر فيهما بأي حال من الأحوال على ضرورة داخلية. هناك مجموعة كبيرة من الأشياء المخلوقة التي تفتقر إلى مبدأ الوحدة الداخلية. فالعناصر التي تلخصها هي عناصر خارجية محضة وصدفوية اجتمعت فيما بينها بمحض الصدفة. وقد كان بالإمكان أن تكون لها علاقة مع موجودات حية أخرى. أما ما إذا كانت صفات الله متحدة/مجتمعة فيما بينها بمحض الصدفة، فإن ذلك لا يمكن معرفته إلا بمعرفة الوجود الإلهي ذاته. وبغضّ النظر عن هذا، فإن هذا النوع من صدفوية وحدة هذه الخصوصيات ستكون غير كاملة، بحيث إنه من المستحيل أن يكون مثل هذا الوجود هو الله[2]، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه.

أما النوع الثاني من الوجود فنلتقي به في كل الأماكن التي تكون فيها مختلف لحظات الوجود، المتضمنة فيه، متحدة فيما بينها بطريقة مهمة، والتي يمكن أن نميز فيها بوضوح بين الجنس والنوع. لكننا نجد أن وحدة الخصوصيات الوجودية الداخلية مفقودة ببساطة في هذا الوجود. وأحسن مثال على ذلك هناك الأنواع المختلفة للنباتات وللحيوانات وكذا أيضًا أجسام البشر. إن أعضاء الجسم، والوظيفة التي تقوم بها لصالح الكل وعلاقاتها الداخلية هي أعضاء مهمة جدًا. لكن الطبيب الذي يريد البحث في الجسم يكون ملزمًا بالرجوع إلى ما تقدمه من دراسات، وبهذا يكون قد اعتمد على واقعية هذه العلاقات. سيكون بإمكانه ليس فقط اكتشاف الضرورة البسيطة الداخلية، كضرورة المعلومات الجينية عن وظيفة هذا العضو أو ذاك، هذا الجهاز أو ذاك، أو وجود قلب وحيد في مكان معين من الجسم، لكن سيكون بإمكانه أن يفهم أن مثل هذه الضرورة البسيطة، والتي من المستحيل أن تسمح للمعلومات الجينية أن «تتسجل» بطريقة أخرى أو

(1) فيما يتعلق بمفهوم عدم الخلق انظر: Adolf Reinach, «**ber Phnomonologie**»، وكذا: Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy**، الترجمة الألمانية: ما هي الفلسفة؟ الجزء الرابع. انظر كذلك: Josef Seifert, **Back to Things in Themselves**, Ch. 5-9.

(2) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 14، وكذا «كانط وبرينطانو ضد أنسليم وديكارت» في هذا الكتاب.

بأن فكرته لم تقدم بطريقة واقعية، كما قلت سابقًا فيما يتعلق بفكرة البرودة. إنها واضحة في أعلى درجة ومفهومة؛ لأن كل ما أفهمه بطريقة واضحة ومفهومة كشيء واقعي حقيقي ويتضمن نوعًا معينًا من الكمال، هو متضمن فيها (البرودة). (التأمل 30). ويضيف: «لا أفهم اللانهائي أو أن الله يتضمن اللانهائي، الذي (الله) لا أفهمه والذي من الممكن ألا ألمسه مرة ما بطريقة ما بتفكيري، لأن سبب عدم فهمي أنا النهائي للانهائي متضمن في جوهر هذا النهائي، ويكفي أن أرى وأحكم على كل ما يمكنني أن أفهمه بوضوح وبتأكيد وأن أعرف بأنه يتضمن نوعًا معينًا من الكمال، ولربما كمالات أخرى لا حصر لها، وما لا أعرفه عن الله سواء بطريقة شكلية أو بطريقة جوهرية هي تلك الفكرة التي عندي عنه، وهي أصح فكرة وأوضحها وأهمها»[1]. ويقول في موضع آخر: «... وبما أنه لا يمكنني أن أفكر في الجبل دون سهل، فإنه لا ينتج عن هذا أن الجبل والسهل يوجدان في مكان ما، لكن فقط أن الجبل والسهل، سواء وجدا أم لم يوجدا، لا يمكن فصلهما. على العكس من هذا، فإنه ينتج من هذا أنه لا يمكنني أن أفكر في الله إلا بصفته موجودًا ولا يمكن فصل الوجود عن الله. إذن فإنه يوجد حقيقة...»[2]. ويضيف بعد هذا الاستنتاج: «...وبهذا فإننا نرى أن الوجود الضروري متضمن في فكرة الجوهر الأقوى، ليس بطريقة خيالية من طرف عقلنا، لكن لأن هذا الوجود ينتمي إلى الطبيعة الصحيحة وغير المتغيرة لهذا النوع من الجواهر: وسنأخذ بالفعل مأخذ الجد أن هذا الوجود الأقوى يجب أن يتضمن في ذاته بالضرورة كل الكمالات الأخرى، المتضمنة في فكرة الله»[3].

كما رأينا فيما يتعلق بديكارت وبالأخص فيما يتعلق «بالفينومينولوجيين الواقعيين» كديتريش فون هلدبراند، ماكس شيلر، أدولف رايناخ وفي البحوث المنطقية لهوسرل، نفهم في وجود ضروري ما، نجد فيه كل لحظات الوجود التي تتحد فيما بينها ـ وباستقلال عن كل خلق وعن كل بناءات متعالية ذاتية خالصة أو تجريبية[4] ـ؛ إن التعالي الذي يؤسس الضرورة في الشيء نفسه يبرهن على نفسه اتجاه عقلنا. إن الوجود الضروري المعطى، وبغضّ النظر عن كيف نجده أو نفهمه

(1) R. Descartes, 3. **Méditations**, 30-312 (49-50)

(2) المرجع السابق نفسه، التأمل الخامس، 9.

(3) انظر ديكارت: «Die Einwaende gegen die Meditationen und die Erwiderungen Descartes»، جواب الكاتب (سايفرت) عن الاعتراضات الأولى - في الكتاب الأصلي لهذه الترجمة، ص 158.

(4) انظر: A. Reinach, **Was ist Phnomonologie**? P. 52; D. von Hildebrand, **Was ist Philosophie?**, Ch. 4; J. Seifert, **Back to Things in Themselves**, Ch. 4.

يمشي يدًا بيد مع الضوء الذي نكتشفه والحقيقة الداخلية التي نكتشفها، واللذين يبرهنان على موضوعية الوجود الذي نكتشفه بسبب ضرورته المطلقة. هذه الضرورة التي لا يمكن أن تكون مخلوقة فقط، لكن لا يمكنها أن تغير الله نفسه. والضرورة الوجودية المعطاة تُخرس العقل الإنساني أو أسسه الترانسندنتالية المتغيرة مع «الصدفة الترانسندنتالية» التي تحدث عنها كانط في كتابه .Opus postumum إذا كان ديكارت يؤكد في النصوص السابقة ونصوص أخرى على هذه الضرورة الموضوعية وعلى الحقيقة الأنطولوجية غير المتغيرة للموجودات، وفي الوقت نفسه يضع هذا موضع تساؤل عن طريق فكرته عن خلق الحقائق الأزلية، فإن ذلك يعبّر عن الضعف الرئيس في فلسفته بصفة عامة وعن ضعف تأسيسه للبرهان الأنطولوجي بصفة خاصة[1]. والجواهر الضرورية هي في الحقيقة نقطة أرشميدية لكل معرفة إنسانية ولكل تعال لهذه المعرفة[2].

إن اعتبار مثل هذه الضرورة الوجودية معطاة لا يتناقض بأي حال من الأحوال مع الأبعاد غير المخلوقة والخفية لله، التي ـ وعلى عكس ما يؤكده كانط ـ تتعايش مع فكرة كون الله هو «أوضح فكرة». وسنحاول أن نوضح ذلك فيما سيأتي.

إذا كان أساس البرهان الأنطولوجي على وجود الله الذي تحدثنا عنه سابقًا ـ وجود الجواهر الضرورية وتعالي المعرفة الإنسانية في فهمها ـ موجهًا ضد كانط وهوسرل والنزعة الإمبريقية[3]، فإن السؤال الراديكالي فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي هو ما إذا كان بإمكاننا أن نصل فيما يتعلق بالوجود الإلهي إلى مثل هذه المعرفة بالفعل، أي أن نصل إلى أن وجود الله هو وجود ضروري.

لهذه الإشكالية علاقة بالاعتراض الذي ينتج عنه وجوب البرهنة على عدم تناقض فكرة الله قبل التأكيد على ما إذا كان الوجود الإلهي الضروري قائمًا بالفعل. والجملة الشهيرة التي أطلقها سكوتوس ولايبنتز على البرهان الأنطولوجي: «إذا كان وجود الله ممكنًا، فإن الله واقعي» تذهب كذلك في اتجاه طرح سؤال ما إذا كان بإمكان المعرفة الإنسانية غير الكاملة تأكيد الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي.

دفع الشك في هذا هلدبراند، على الرغم من اعترافه بأهمية فلسفة أنسليم وعلى الرغم من محاولاته الدفاع عن برهان أنسليم، إلى رفض هذا البرهان.

---

(1) انظر في هذا الإطار: .J-L Marion, **Sur la théologie blanche de Descartes**

(2) انظر: D. von Hildebrand, **Was ist Philosophie?**, Ch 4، وكذا: Fritz Wenisch, Die **Philosophie und ihre Methode**، وكذا: J. Seifert, **Erkenntnis objetiver Wahrheit**, II, Ch. 1-3

(3) انظر: J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit** وكذا: .**Back to Things in Themselves**

وبغضّ النظر عن هذا فإن هلدبراند وراايناخ يعتقدان أن البحث في الموجودات لا يمكن أن يكون أبدًا طريقًا يقود إلى المعرفة الوجودية[1]. وبهذه الإشكالية نلمس نقطة مهمة من نقط فلسفة الموجودات الضرورية وأهم نقط الميتافيزيقا بصفة عامة: ما إذا كان الكائن المطلق يمتلك وجودًا ضروريًا يمكن التعرف عليه عن طريق العقل وما إذا كانت معرفة هذا الكائن المطلق تعتبر نقطة البداية الصالحة والصحيحة للبرهنة على وجود الله انطلاقًا من جوهر الله.

في التأملات يؤكد ديكارت أن الوجود الإلهي هو أصح وأوضح وجود، على الرغم من أنه يتجاوز عن طريق لانهائيته وبطريقة غير محدودة كل فهم إنساني. ألا يعتبر كون هذا الوجود أوضح وجود يمكننا أن نفهمه وفي الوقت نفسه كونه محاطًا بأكبر سر تناقضًا؟

يطور ديكارت في نصوص كثيرة شروطًا مختلفة أو خصائص داخلية للضرورة غير المخلوقة للوجود الإلهي. وسنحاول فيما يأتي أن نقدم وأن نصحح إلى حد ما عن طريق شروط جديدة الخصائص التي طورها ديكارت والتي من خلالها يكون ممكنًا التعرف على الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق. ولا يمكن لمثل هذه «الشروط» أن تقود إلى تعويض النظر المباشر الفريد في الضرورة الداخلية للوجود الإلهي وفي حقيقته الداخلية. لكنها تقود رويدًا رويدًا إلى الحقيقة الداخلية والضرورة الداخلية للوجود الإلهي لفحصهما وتقديمهما كمعطيات.

يمكن استعمال الطريقة المستعملة هنا في كل معرفة وجودية، ذلك أنها تختلف من جهة عن التأكيد البسيط الوضوح (وضوح الضرورة المطلقة لله) وتختلف عن عملية البرهنة غير المباشرة، المتمثلة في محاولة البرهنة على الضرورة المطلقة للطبيعة الإلهية من الخارج عن طريق المقدمات المنطقية؛ ولا تفترض هذه الأخيرة جرأة مستحيلة. إن هذه الشروط أو هذه الخاصيات توظف للبحث في وجهات النظر الواضحة.

نقوم بالتالي بالنسبة للذي ينفي وضوح الوجود أو وضوح واقعة الحرية: سنحاول أن نقنع مخاطبنا بأن نريه الأماكن التي يفترض فيها وجهات نظره في الحرية، كما سنوضح له بأنه لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يبني تعريفًا للحرية

---

(1) انظر: A. Reinach, «**ber das Wesen der Bewegung**», P. 554
إن محاولة البرهنة على أن الحركة كحركة جوهرها هي شيء مستحيل، هي محاولة خاطئة، تمامًا كالذي يحاول البرهنة على وجود الله من خلال جوهره.
انظر كذلك: Hildebrand, **Was ist Philosophie**? P. 126, incl. remarque 23.

بطريقة اصطناعية، لأنه يمكن البرهنة على خاصية من خصائص شيء ما في علاقتها الضرورية مع خاصيات أخرى. من هنا فإن البرهنة على خلق فكرة الله أو بنائها لا يمكن أن تقوم، لأن للصفات المختلفة لله ولوحدة هذه الصفات بالضرورة علاقة مع صفات أخرى. وسنحاول أن نشرح هذا فيما سيأتي، لأن ذلك يعتبر بمثابة النواة الأساسية للبرهان الأنطولوجي: أن يكون الله ضروريًّا، لأنه ينتج من الطبيعة الإلهية نفسها، يعني أنه موجود بالفعل وموجود بالضرورة: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود» كما عبّر عن ذلك بونافانتورا.

8، 3. الضرورة الموضوعية غير المخلوقة وبالتالي حقيقة وتعالي الله: براهين وشروط ذلك

8، 3، 1. تنتج الضرورة غير المخلوقة للوجود الإلهي عن عدم إمكان إزاحة أو إضافة الصفات الإلهية

إذا كانت فكرة الله فكرة ذاتية مخلوقة فقط، فإنه من اللازم أن تحمل الخاصيات الخارجية للاواقع ولا بدّ أن تكون البرهنة على خلقها ممكنة بإضافة أو إزالة صفات إلهية. لا يمكن رد الاعتباطية والخلق إلى فعل من أفعال الموضوع المخلوق فقط، لأنهما يتطلبان موضوعيًّا خالقًا. ويجب البرهنة على الخلق في فكرة الله، تمامًا كما يمكن البرهنة على ذلك في آلهة الإغريق زيوس Zeus وأبولو Apollo.

لا يمكن شرح خلق شيء ما عن طريق إرادة الخلق، بل إن هذا الخلق يمتلك شروطًا موضوعية: يجب أن تكون الفكرة «المخلوقة» أو «المصنوعة» موضوعيًّا مسموحًا بها بحرية عفوية من طرف فاعل ما. وتستقل عرضية كل فكرة مخلوقة وكل الأعمال الممكنة، (كعمل فني ما وعلى الرغم من خلقه من طرف الإنسان «خاضع» لقوانين غير متغيرة ـ ككل الأشياء الأخرى ـ) عن مصدرها في حرية القوة الخالقة الإلهية أو الإنسانية. ويصحّ هذا إلى حدّ ما على التصورات التشبيهية لله. نجد في فكرة تأليه أبولو أو زيوس علامات الخلق بالفعل. يمكن معرفة أبولو، بالمقارنة مع آلهة آخرين، لقوة أو ضعف فكره، لجماله أو قبحه إلخ، ولامتلاكه لبعض خصائص إله النار Hephaistos. على العكس من هذا فإننا لا نجد في فكرة الله الحقيقية أية علامة خلق. وكما لاحظ ذلك ديكارت[1] فإن إضافة أو إزالة في الصفات الإلهية هو

(1) René Descartes, **Méditations** V.

أمر غير ممكن على الإطلاق. لا يمكننا لا الابتعاد عن الصفات الإلهية ولا إضافة صفات أخرى لها بطريقة تعسفية[1]، دون أن نقضي على كل هذه الصفات. لا يمكننا عندما يتعلق الأمر بالبراق(*) Pegasus أو بزيوس وأبولو مثلًا أن نزيل أو نضيف إلى أفعال الآلهة شيئًا، بل يمكننا أن نقوم بالشيء نفسه فيما يتعلق بصفاتهم الوجودية، دون أن نسيء أو نقضي على كل فكرة الألوهية التي يحملونها. يمكننا مثلًا أن نعزو لأبولو المزيد أو القليل من القوة ويمكننا أن نتعرف على نيات آلهة آخرين ونقرّ لهم بخاصيات جسدية أخرى (أقل جمالًا إلخ) غير الخاصيات التي أقرها لها هومير دون أن نغير خاصية هذا الإله أو ذاك ودون أن نمس بصفاته الأخرى ودون أن نضع وحدانية هذا الإله موضع تساؤل.

على العكس من ذلك فإنه لا يمكننا أن نقصي أو نغير أية صفة من صفات الجوهر الإلهي الخير من دون حدود، والكائن الضروري، والحكيم، دون أن نمس الصفات الأخرى، وبالتالي نفيها. ولنحاول أن نفكر في نفي اللانهائية المطلقة لله، كما فعلت فلسفة الصيرورة بالفعل. هنا سيكون الله قادرًا أن يعرف أكثر في المستقبل منه الآن، وسيعلم أكثر إلخ. وفي هذه الحالة فإن الله سوف لن يكون أزليًّا. وستكون المعرفة الإلهية تابعة لصيرورة زمنية، وتصبح كاملة قبل أن تفنى. إذن إن الأزلية والحكمة (معرفة كل شيء) تابعان لبعضهما بعضًا بحكم قانون وجودي، جوهري صارم.

إن إمكان عدم الوجود بصفة نهائية تقود إلى إمكان عدم امتلاك الله الكمال كما يمتلكه بالفعل. لأنه وإذا كان كل ما يُكَون الله لا يوجد على الإطلاق، فإن كل الكمالات الأخرى كالمعرفة والحكمة والعدالة ستوجد فيه بشكل مختزل. وقد يكون وجود آخر أقل كمالًا يوجد عوض وجود الله. وبالتالي فإن الخاصيات الأساسية لله كالوجود الذي لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه والوجود الذي ليست له لا بداية ولا نهاية، ستلغى.

لا يمكن أن نؤكد أزلية الله، أي وجوده الكامل (أفلوطين) ووجوده الخالص الخالي من كل فكرة المستقبل والخالي من كل فكرة عدم الوجود = الماضي، يعني كونه يوجد الآن وإلى الأبد، دون تأكيد ضرورة لوجوده، لأنه وإذا كان من الممكن

---

(1) لكن هذا لا يستثني كون الوحي وبطريقة غير تعسفية قد أضاف إلى أفعال الله وكذا إلى سره الكامل بعض الخصوصيات كالتثليث. لكن سيكون من المستحيل إضافة صفات إلهية لله بطريقة تعسفية لا يمكن التعرف معها فلسفيًّا على الجوهر الإلهي. وسنرجع إلى هذا لاحقًا.

(*) البراق هو فرس أسطوري مجنح، وهو رمز في الشعر.

أن يكون الله غير موجود، فإنه من الممكن أن يكف عن الوجود في أي وقت أو أن يكف عن الوجود بصفة نهائية. وبالتالي فإن الوجود الآن ودائمًا لن يكون من ملكه.

بالطريقة نفسها، يمكن التأكيد بأن هناك خيطًا يربط كل الصفات الإلهية مع بعضها بعض، وبالتالي من المستحيل أن تكون أطروحة ماركس وفيورباخ ونيتشه وفلاسفة آخرين، والمتمثلة في كون الله ما هو إلا نتاج الحاجة أو الأحلام الإنسانية مع هذه «الوقائع الفلسفية»، صحيحة. ويختلف الوجود الإلهي عن باقي إنتاجات الفكر الإنساني المخلوقة بسبب ضرورته الموضوعية.

قد يؤكد الفلاسفة التحليليون بأن هذه الضرورة ما هي إلا تحليل لغوي محض. لكن عندما نقترب أكثر من الجمل والأحكام المتعلقة بالله لنتفحصها، نجد بأن الأمر لا يتعلق فيها بأي حال من الأحوال بضرورة لغوية تكرارية. في الواقع فإن فلاسفة الصيرورة ومفكّرين آخرين يحاولون التعبير عن فكرة الله بطريقة مغايرة للبرهان الأنطولوجي، كما عبّر عن ذلك هارتسهورنا.

نفهم جيدًا من مثل هذه المحاولات أنه ليس هناك تحليل لمعاني الكلمات وليس هناك تطبيق لجمل منطقية أساسية يمكن أن يساعدنا على فهم ما إذا كانت الخاصيات الإلهية التي ذكرناها متحدة مع بعضها بعضًا بالضرورة. ويعلمنا مثل هذا التحليل ومثل هذا التطبيق في آخر المطاف الكثير عن الشيء في ذاته المعني بالأمر هنا. فطبيعة الكائن الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه هي الطبيعة الوحيدة التي تبرهن على وحدتها الداخلية الضرورية مع الصفات الإلهية ومن بين هذه الصفات الوجود الفعلي الضروري.

يمكن لكانط هنا أن يعارض بأنه لا مجال للشك في كون الخاصيات غير التكرارية والتركيبية لكل الخطابات حول الله غير قابلة للشك فيها. ففكرة الله هي فكرة خالية من كل خلق لأنها تطابق أساسًا عقليًا متعاليًا وضروريًا. ويعتبر تركيب العقل الإنساني وتركيب وحدة إدراك الأنا في آخر المطاف مسؤولة عن هذه الفكرة العقلية الضرورية. ولهذا السبب فإن فكرة الله، وعلى الرغم من ضرورتها المركبة القبلية، هي نتاج للعقل الإنساني ومخلوقة من طرفه سواء أكان ذلك من وجهة نظر نظرية أو من وجهة نظر عملية.

لا يحق للمرء أن يفترض من خلال هذا خلقًا تعسفيًا لله، لكن، يؤكد كانط، يجب عليه أن لا يجادل في أن فكرة الله هي نتاج العقل الإنساني الخالص[1].

---

(1) إيمانويل كانط، **نقد العقل الخالص**، المرجع السابق نفسه.

للإجابة عن هذا الاعتراض من الضروري أن نستحضر من جديد الفرق المهم بين الجوهر الضروري المطلق من جهة وبين العقل الضروري المتعالي، بالمعنى الكانطي، من جهة أخرى. فالعقل الضروري المتعالي، وكما يؤكد كانط على ذلك في كتابه Opus postumum، مليء بالصدفوية المتعالية؛ بمعنى أنه حسب كانط، لا يوجد أي توضيح لمسألة ما إذا كانت لجواهر متعالية أخرى علاقة برؤانا المتعالية وبأشكال تفكيرنا أو بمسألة ما إذا كانت التصنيفات البشرية صالحة لـ«الشيء في ذاته»[1].

من هنا فإن مسائل من قبيل «لا يمكن أن يكون الوجود موجودًا بطريقة أخرى...؛ يجب ببساطة أن يكون...» يجب أن تميز في كل الأماكن التي توجد فيها عن كل تجربة، كتلك التي يحاول كانط أن يختزل فيها الوجود الضروري. بمعنى اختزالها في: «لا يمكنني أن أفكر بطريقة أخرى بأن ... يجب علي أن أصل بالضرورة في عقلي إلى (س) ما».

يتحد الموضوع في الضرورة الوجودية فيما يتعلق بوجوده الموضوعي الخاص مع كل لحظة تنتمي إليه. وعلى العكس من هذا فإن لحظات الوجود المختلفة في الفكرة المتعالية، بالمعنى الكانطي، تستنتج هذه اللحظات من الذات ومن تركيبها فقط. فالأماكن التي تظهر فيها الضرورة الوجودية من جهة والضرورة المتعالية من جهة أخرى ـ في الذات أو في الموضوع ـ تميز الضرورة الوجودية لموضوع ما عن ضرورة الفكر المحضة. لا ننفي بطبيعة الحال بأن الموضوع وأفعاله، كالمعرفة والوعد والإرادة، تتوفر على ظواهر ضرورية كذلك. لكن توجد هذه الضرورة الوجودية بدورها في جوهر الخاصيات المعنية بالأمر أو في أفعال الشخص، وبالتالي فإنها تؤسس في موضوع فكرنا عن الضرورة ولا تتأسس في فعل التفكير ذاته).

نصل في هذه المعارضة بين الأصل الموضوعي والأصل الذاتي للضرورة إلى فرق آخر بين الضرورة الوجودية الموضوعية وبين الضرورة المتعالية الذاتية. فالضرورة المؤسسة في جوهر الشيء ذاته هي ضرورة عاقلة تنطلق من جوهر الطبيعة التي تعبّر عنها. إنها تتأسس فيها. إنها ضرورتها، التي تمدّ بجذورها في الشيء ذاته، أي في الشيء في ذاته[2]. وتوجد هذه الضرورة الوجودية في ما لا ـ يمكن ـ أن ـ يوجد ـ بطريقة ـ أخرى، إنها توجد داخل هذا الأخير، لكنها تضيء عقلنا وتضيء موضوعها

---

(1) انظر: Kant, **Opus postumum**, II, VII, iii, 1 ff.; XI, iii, 4 ff.

(2) انظر: Walter Hoeres, **Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie**. وانظر كذلك: J. Seifert, **Back to Things in Themselves**, Ch. 4-5.

عندما تتضمنه. وهي وضوح وإضاءة الضرورة المطلقة نفسها، التي تتأسس عليها العقلانية الفريدة من نوعها للضرورة الموضوعية للوقائع (بالمعنى الأوغسطيني). وعقلنا هو جزء من هذه الضرورة الداخلية وهذه العقلانية للجوهر. لكن الضرورة التي تجد أصلها فقط في الفعل بالقوة لعقلنا أو في نشاط ستاتيكي لعقلنا ستكون عمياء، لأنها لا تتوفر على خاصية خاصة للشيء. ولن تسمح لنا أبدًا أن نعرف لماذا يسلك شيء ما هكذا وليس بطريقة أخرى.

لقد رأينا فيما سبق في معرفة المبادىء المنطقية والأنطولوجية وكل الضرورات الوجودية الأخرى أن كانط يسيئ فهم مصدر فكرة الله في ضرورتها الوجودية الموضوعية، لأنه وحيثما اكتشفت هذه الأخيرة فإنها تكون متضمنة للموضوعية المؤسسة لها ولا تتطلب أساسًا ذاتيًّا ولا يمكن أن تكون متوافقة معه. إن شرط الموضوع في مثل هذه المعرفة هي قدرة معرفية متعالية. وتصل هذه المعرفة إلى الضرورة الوجودية الموضوعية في ذاتها، ويكون لها بالتالي إمكان المرور المباشر إلى مواضيع الأفعال المعرفية.

يمكن الاستمرار في الاعتراض على استعمال مثل هذه المعرفة في مجال المعرفة الإلهية كالتالي: إن فكرة الله ليست فكرة «واضحة ومهمة» لكنها مليئة باللامعرفات وباللامفهومات. ويمكن تأسيس مثل هذه الفكرة الغامضة في الذاتية. إذن يمكن أن تكون مليئة بالمتناقضات. كيف يمكن مثلًا لفكرة الوجود الذي يحيا وهو حرّ والذي هو في الوقت نفسه غير متحرك ـ أزلي أن يكون آتيًا من الضرورة الموضوعية؟ أليست هذه الفكرة ضد الوجود الضروري، يعني أنها خيال متناقض من صنع الفهم الإنساني؟ لأن الحياة تعني كذلك الوجود في الزمن. لا يمكن فصل الوجود والزمن وهما يتناقضان دائمًا مع الأزلية. كيف يمكن لوجود ما، ولنأخذ مثالًا واحدًا من بين آلاف الأمثلة المتناقضة فقط، أن يكون لانهائيًّا بصفة مطلقة، لكنه مختلف عن العالم المخلوق من طرفه، هذا العالم الصالح/الخير، لكن هذه الخيرة لا تقود إليه (أي إلى الوجود الذي خلق العالم)؟ يظهر بأن هذه الخاصيات متناقضة لكونها لا تسمح لنا بأية طريقة من الطرق بفهم الله كوجود حقيقي وضروري.

لا بدّ أن نأخذ هذا الاعتراض مأخذ الجد، لأنه يخفي مشاكل عديدة، متضمنة بصفة موضوعية في فكرة الله. لكنه بعد التفكير العميق يمكن الوصول إلى كون هذا الاعتراض يبني تناقضات وغموضًا في الأماكن الواضحة، على الرغم من أنها تتضمن عقلنة سرية. فعندما يحرر التحليل المتعالي في معناه المدرسي ـ الواقعي فكرة الحياة من التغير ويحرر فكرة الأزلية من الموت ـ الجامد، يتضح بأن الحياة الزمنية، التي

تمر في رمشة عين من الوجود الآن إلى عدم الوجود عندما تصبح ماضيًا، هي حياة غير صحيحة. ويتضح كذلك بأنه يمكن للديمومة الأزلية (الله) أن تتخطى ديناميكية الحياة الزمنية في حاضر أزلي حاضر على الدوام[1].

يمكن إذن البرهنة بهذه الطريقة على كون فكرة الله ليس لها أي أصل مؤنسن، بل إنها العقل الداخلي لتواصل الكمالات الإلهية الأخرى[2].

إن افتراض ماركس وفيورباخ بكون فكرة الله ناتجة عن إحباط ما أو عن تصعيد ما للحاجيات الإنسانية، هو افتراض لا يمكن بأية طريقة من الطرق توضيحه. فعندما يحاول المرء تعويض اللانهائية المطلقة لله مثلًا بطبيعة نهائية، فإن أزلية الله سوف تسقط كذلك. عندما تلغى ضرورة الوجود الإلهي فإن كمالات ذاك الذي «لا يوجد شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ستسقط كذلك. وبالطريقة نفسها فإنه من المستحيل أن يوجد الوجود الأزلي، الموجود بالكامل، حيويًا وديناميكيًا في الجوهر دون الوجود الضروري الإلهي. ذلك أنه وبعدم وجوب الوجود، وبالتالي إمكان فناء هذا الوجود أو قيامه في أي لحظة لأنه متصل بالزمن، يمكن أن تكون لهذا الوجود الضروري بداية ونهاية.

يمكن فحص الصفات الإلهية الأخرى بالطريقة نفسها لإظهار كيف توحد الضرورة المطلقة بين كل هذه الصفات في وجود واحد في وحدة معقولة وضرورية. وبهذا فإن الجوهر الإلهي الحق يختلف عن كل فكرة مخلوقة لله.

يمكن للمرء أن يعتقد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بأن سبب هذا يكمن ببساطة في نوعية هذه الجمل التحليلية أو غير الخبرية عن الله. لكن نظرة إلى هذا النوع الفريد من الجمل[3] والانتباه إلى المجادلات والمناقشات الكثيرة حول صفات الوجود الإلهي، تظهر جليًا بأنه من المستحيل أن يكفي تحليل المفاهيم والجمل المنطقية لمعرفة ضرورة البنية الوجودية للوجود الإلهي، لكننا نكون دائمًا بحاجة إلى وجهة نظر جديدة تتعلق بهذا الوجود الفريد من نوعه: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». وسنفصل القول في هذا في إطار الشرط الثاني للحقيقة الداخلية غير المخلوقة لفكرة الله.

---

(1) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10، حول الديمومة والأزلية.

(2) انظر محاولتي تأسيس هذه التأكيدات الميتافيزيقية في كتابي: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10-15.

(3) انظر في هذا الإطار: D. von Hildebrand, **Was ist Philosophie?** Ch. 6، وكذا: Fritz Wenisch, «**Insight and Objective Necessity**», 107-197. انظر كذلك: J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit**, P. 2. Ch. 1.

حتى الفلاسفة ـ ككانط مثلًا ـ الذين يعترفون بأن فكرة الله هي فكرة «مركبة»، يعني أن اللحظات المتضمنة فيها لا يمكن معرفتها عن طريق تحليل المفاهيم أو التحليل اللغوي أو حتى الشرح المفاهيمي التكراري، وأنها تمتلك الضرورة؛ قد يمكنهم أن ينفوا أن الأمر يجب أن يتعلق هنا بضرورة وجودية غير مخلوقة كشرح للبنية المهمة لفكرة الله. ويحيل كانط مثلًا على البنية العقلية المتعالية الضرورية المركبة، التي وفي بحثها عن مجموع شروط المشترط في سعيها نحو «المثال»، ونظرًا لأساسها العقلي الأخلاقي، يجب أن تقود بالضرورة إلى فكرة الله. إن الأداء العقلي الخلاق للإنسان غير الصدفوي والتجريبي والترانسندنتالي المركب، هو الذي بإمكانه إذن شرح الوحدة الإلهية المركبة.

كإجابة عن هذا الاعتراض يمكن التنبيه إلى الفرق المهم بين الضرورة المطلقة وبين الضرورة العرضية الذاتية، التي تبقى سجينة «صدفة متعالية» ما. فهذه الضرورة الوجودية هي التي تمتلك عقلانية داخلية وتسمح بمعرفة واضحة حقيقية. وهذه العقلانية العالية المستمدة من الضرورة الوجودية هي بالضبط ما نجده في فكرة الله. وتجد هذه العقلانية جذورها في ضرورة تتضمن عدم إمكان الوجود بطريقة أخرى، تسهر على ألا يكون هناك تمييز بين مختلف لحظات الوجود الإلهي. وهذه الضرورة الوجودية غير المخلوقة والمطلقة للطبيعة الإلهية، والتي يمكننا أن نتعرف عليها على الرغم من أننا لا نصل إليها إلا بطريقة غير كاملة، هي السبب في كوننا نفكر في فكرة الله بطريقة عمياء، دون أن نفهمها، وكأن الأمر يتعلق فيها بـ«فكرة» مخلوقة فقط.

يجب إذن الوصول بطريقة قاطعة إلى الضرورة الوجودية الموضوعية للجوهر الإلهي وليس إلى استحالة الإضافة أو النقصان الصدفويين للصفات. ويمكن أن نلمس هذه الإضافة أو هذا النقصان للصفات في الفكرة التالية: يمكن للمرء أن يتحدث من زوايا ووجهات نظر مختلفة عن كونه لا يمكنه أن يضيف أو ينفي بطريقة صدفوية خاصيات فكرة ما[1].

يمكن للمرء أن ينطلق من فكرة مفادها أنه عندما تُؤَسَّسُ المواضيع القصدية الخالصة، وخاصة التابعة منها لوعينا، فإنها تصل إلى نوع معين من التحرر من وعينا. فعندما نحلم مثلًا بالبيت الأحمر في مدينة فادوتس، لا يمكن أن نؤكد صدفويًا أننا قد حلمنا ببيت أزرق دون أن نناقض موضوع حلمنا. ويمكننا أن نخلق موضوعات في

(1) إن الاعتراضات التي كانت السبب في الوصول إلى هذا التمييز قد وصلنا إليها بفضل طلبة المعهد العالمي للفلسفة، وخاصة بفضل السيدة باتريسيا دونوهو ـ وايت Patricia Donohue-White.

الأماكن التي لا نجدها فيها ـ كالقصص الخيالية ـ، ويمكننا أن نضيف أو نحذف في مثل هذه الموضوعات[1] بطريقة صدفوية خيالية أو فنية خاصيات معينة.

أما موضوعات أحلام الآخرين أو موضوعات خلقهم فإنها تمتلك استقلالًا أكبر عن وعينا بالمقارنة مع المواضيع المُؤسسة لأحلامنا أو خيالنا، التي (مواضيع أحلامنا) لا يمكننا تغييرها كما نغير المواضيع القصدية الخالصة لوعينا الخاص. وهكذا فلا يمكننا مثلًا أن نغير مواضيع نكت الآخرين حسب هوانا أو حسب ذوقنا أو أسسنا الأخلاقية، لكن يمكننا أن نغير نكتنا الشخصية.

هناك ميدان آخر لا يمكننا أن نقوم فيه بإضافة أو حذف خاصيات معينة، ويتعلق الأمر بميدان الإبداع الأدبي، الذي يسميه رومان إنجاردن Roman Ingarden «المواضيع القصدية الخالصة المشتقة» عندما يحدد العمل الأدبي الفني، وخاصة عندما لا يكون العمل عملنا بل عمل إنسان آخر، فإنه يصبح مستقلًا ولا يكون في مستطاعنا تغييره. وعلى العكس من قدرة شاعر ما أو مؤلف موسيقي ما تغيير إنتاجاته وشرح الآخرين كيف يمكنهم تغيير الإنتاج نفسه، فإنه لا يوجد شخص آخر يمكنه أن يقوم بكتابة خاتمة للعمل الأدبي «سيمبيلينا Cymbeline» غير شكسبير نفسه.

أما الميدان الآخر المهم جدًا الذي لا يمكننا فيه أن نضيف خاصيات أو أن نحذف خاصيات أخرى فهو الوجود الفعلي، لأن استقلال الحقيقة، التي تذهب أبعد من «المواضيع الخالصة»[2] لا تسمح بذلك.

كما أنه لا يمكننا إضافة أو حذف خاصيات في الضرورات الفكرية السيكولوجية وفي الضرورات المتعالية، التي تطرقنا فيما سبق إلى اختلافها عن الجواهر الضرورية.

من هنا لا بدّ من التذكير والتأكيد بأنه، وفي إطار شرطنا المتعلق بعدم خلق الله، فإن الأمر يتعلق باستحالة إضافة أو حذف صفات معينة وحيدة فقط. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتأسس هذه الصفات في الموضوع أو في الخلق العرضي للمواضيع، ليس فقط في الواقع لكن أيضًا في خيالنا. إن الأمر يتعلق باستحالة واقعية مطلقة ـ أو بالاستحالة التي تركن إلى الخيال ـ في إضافة أو

---

(1) وحتى في مثل هذه المواضيع الخيالية المخلوقة يكون من الواجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الكثير من القوانين الوجودية، والتي يكون بإمكان مواضيع الخيال أن تكون طرفًا منه ـ حتى وإن كانت هذه المواضيع الخيالية في المستوى السريالي، كما هو الشأن في لوحة بولكاجوف Bulgakow Der Meister und Margareta-، لكن دون أن تقود إلى تفاهة مطلقة.

(2) Antonio Millan-Puelles, **Teoria del objeto puro**, Trd. angl.: **The Theory of the Pure Object.**

حذف شيء يتأسس في الضرورة الوجودية الموضوعية لهذا الشيء. ويمكن بالمقارنة بهذا النوع من الاستحالة في كل طبيعة أخرى إضافة أو حذف صفات أو خاصيات معينة. يمكن لكل الطبائع غير الضرورية والطبائع العرضية والمخلوقة، ما دامت تفتقد إلى ضرورة توحيد لحظاتها، أن تتغير بصورة لانهائية. يمكنني عندما آخذ بعين الاعتبار قوانين وجودية معينة تكون الجواهر العرضية طرفًا فيها أن أغير كل الخصوصيات الممكنة المتعلقة بالسبع، دون أن أسقط في تناقض مع الضرورات الخاصة والموضوعية أو أن أقوم بتوحيد خصائص لا توجد في السبع. وهذا النوع من الإضافة أو الحذف هو بالضبط ما لا يمكن أن نقوم به فيما يتعلق بالجواهر الضرورية، وبالأخص تلك التي تتعلق بالله. فإذا كان بإمكان خاصية العدد الأولي التحرر من عددها اللانهائي، فإنه لا يمكن لصفة ما من صفات الجوهر الإلهي أن تحذف أو أن تضاف إلى هذا الجوهر اصطناعيًّا، كما هو الشأن فيما يتعلق بالسلوك النفسي أو بالطبيعة الإنسانية[1]، لأن ذلك يتناقض والجوهر الإلهي نفسه.

لماذا نتحدث عن الإضافة «الصدفوية» وليس عن الإضافة بصفة عامة؟

هناك على الأقل جوهران يمكن للمرء أن يضيف إليهما خصائص أو أفعالًا معينة:

أولًا: يمكن لمعرفتنا أن تقوم بإضافة خصائص لوجود ضروري نعرفه بطريقة غير كاملة عن طريق وجهات نظر جديدة أو مصادر إخبارية أخرى. نعرف كفلاسفة أنه لا يمكننا أن نؤكد أو ننفي ثلاثية الله بوسائل فلسفية[2]، لكننا كمسيحيين نكون مقتنعين بأن الله قد سمح لنا بمعرفة خصائص أخرى عنه عن طريق الوحي كالتثليث المقدس مثلًا. فطالما لم تعارض خاصية ما الخصائص التي سبقتها، يكون من الممكن إضافة هذه الخصائص. فحتى في المواضيع البسيطة ذات الوجود الضروري، كالأعداد الأولية، فإن أكبر رياضيي عصرنا لايزالون يتعلمون دائمًا الجديد، بعد أجيال من الرياضيين، عن المعرفة الشخصية أو المعرفة التي تأتي من الآخر.

ثانيًا: بالإمكان موضوعيًّا إضافة خصائص جديدة لله، في حالة ما إذا كان لا يمتلك أي قرار قار وعفوي وأي سلوك للجواهر غير القارة كالمثلث أو كالعدد الأولي، شريطة امتلاكه لجوهر شخصي حي وحر. كل فعل من أفعال

---

(1) وقد انتبه إلى ذلك كسينوفان القبل السقراطي كذلك.

(2) لقد ادعى فرانتس برينطانو بعد خروجه عن المسيحية أنه بإمكانه البرهنة على تناقض التثليث، لكنه لم يفلح في ذلك.

قرار الله ـ كخلقه لي ـ تنتمي مبدئيًا لما هو ضروري في الجوهر الإلهي. ولهذا السبب سبق لشيلر القول بأنه لا يمكن معرفة الأشخاص، لأنه لا يمكننا أن ننظر إلى داخلهم مباشرة ولا يمكن أن نعرفهم إلا بتدخل ووحي معرفتنا[1]. وفي كلا المعنيين لا يمكن إذن إضافة أو حذف صفات أو خاصيات للجوهر الإلهي أو لكل جوهر غير مخلوق[2].

8،3،2. يتضح الأصل غير التجسيدي لفكرة الله من خلال استحالة اشتقاقه من العالم عن طريق الإضافة أو السلب

إذا كانت فكرة الله، وكما يؤكد على ذلك شيلر وفيورباخ، انعكاسًا للصفات الإنسانية في مستوى فوق إنساني فقط؛ أو إذا كانت تتأسس على توسيع غير محدد للأصناف النهائية، بحيث إن هذا التوسيع يتجاوز حقل تطبيقه المشروع، كما يؤكد على ذلك كانط، فإنه يجب على فكرة الله هذه أن تترك هذا الأصل للتنبؤ، ولا تظهر إلا العناصر التي يمكن أن توجد في العالم كذلك. لكن الأمر ليس هكذا. على العكس من هذا فإننا نكتشف أنه ليس من الممكن بأي حال من الأحوال أن نشتق الصفات الإلهية، أو أن نصل إليها، عن طريق توسيع الكمالات النهائية. لا يمكن لتحرير هذه الأخيرة وتجاوزها لحدودها أن يؤدي إلا إلى ألوهية مؤنسنة، تختلف اختلافًا جوهريًا عن مفهوم الله الحقيقي.

يظهر هذا خاصة في الأماكن التي لا تجد فيها صفات الله أي تطابق في العالم، كما هو الشأن بالنسبة لوجود الواقعي الضروري. ومن بين الصفات الإلهية التي لا توجد في العالم، والتي لا يمكن اشتقاقها من العالم، هناك الأزلية، الوحدانية، إلخ.

إن عدم إمكان اشتقاق الوجود الإلهي من توسيع أو رفع الخصويات الداخلية للعالم لا توضح الخصوصيات الإلهية التي لا تحقق تلك الصفات في الكمال اللانهائي الموجودة في العالم كذلك، كالوجود والمعرفة والحب إلخ، لكن تلك التي لا يمكن أن توجد قطعًا في العالم. وهكذا فإن صفة الأزلية لا تتميز فقط من خلال عدم بدايتها اللانهائية عن ديمومة العالم. إننا نفهم أنه إذا كان الله «أزليًا» بالمعنى

---

(1) انظر: Max Scheler, «**Probleme der Religion**», P. 173، وأيضًا: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.

(2) وهذا لا يعني أن هناك فعلًا حرًا لله سيأتي في المستقبل، بل إن كل شيء في الله أزلي، حتى وإن كان تأثير أو مفعول بعض الصفات لن يتمّ إلا في وقت لاحق.

الزمني الخالص، فإنه في وجوده الزمني سوف لن يكون بعد في المستقبل وسوف لن يكون في الماضي، بمعنى أنه سيكون قابلًا للفناء ومتحركًا، وبهذا فإن بدايته الزمنية سوف تكون ممكنة، أو بالأحرى ضرورية. إن المرور المستمر في بنية الديمومة من **عدم الوجود بعد** ومن **الوجود بالقوة في** المستقبل **إلى الوجود الحاضر**، ومن هذا الأخير **إلى عدم الوجود في الماضي**، يتطلب توضيحًا ميتافيزيقيًا لهذا الإله عن طريق مبدأ يقع خارجه، كما فعل أفلاطون، إذا صدقنا تأويل مدرسة توبينجين Tuebingen Schule، الذي تحدث بصيغة غير واضحة عن استخلاص الأفكار والعالم الروحاني من «الأعداد» المثالية[1].

إن صفة الأزلية تنفتح إذن، كما وضح ذلك أفلوطين في التاسوعة الثالثة، المقطع السابع، كحاضر وكالآن اللانهائي الحاضر بطريقة كاملة، وكحياة حاضرة متجذرة في الوجود، وكجوهر مالك للوجود باستمرار، ينطوي على كل الأزمنة في ذاته، ويوجد في الوقت نفسه معها، لكنه خال من أي مرور من الوجود إلى عدم الوجود.

إن المفهوم السابق للأزلية الذي تحدثنا عنه[2] يتميز بصفة راديكالية عن مفهوم الأزلية في معناه الزمني وعن الوجود الأزلي، ويبرهن عن طريق جوهره على أنه لا يمكن شرحه وفهمه عن طريق اشتقاق أو توسيع الوجود في الزمن، أو عن طريق تشكيل الأزلية في الزمن. لأن الجواهر التي تشابه هذه الأخيرة لها كذلك مواضيع حية و«موجودة» دائمًا في لحظة زمانية أخرى وفي لحظة وجودية أخرى.

لا يمكن اشتقاق مفهوم الأزلية كذلك من نفي خالص، لكن يجب إضاءته عن طريق فطرة الوجود والحياة الأكملين.

إن الوجود الواقعي الضروري، كما تحدث عن ذلك كل من الأكويني في «خطوته» الثالثة وكما نجدها في البرهان الأنسليمي، هي صفة من المستحيل شرحها عن طريق معطى وجودي واقعي في العالم أو عن طريق تركيب الجوهر الوجودي الضروري للجواهر المثالية أو تركيب المواضيع الرياضية مع الوجود

---

(1) انظر في هذا الإطار: Giovani Reale, **Zu einer neuen Interpretation Platons**. انظر كذلك: Hans Kraemer, Platone i fondamenti della metafisica; وكـــــــــذا: Der Ursprung der Geistmetapysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin، وكذا: **Platonismus und hellenistische Philosophie**. وكذا خاتمة كتاب جيوفاني السالف الذكر، والتي كتبها سايفرت.

(2) J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10

الواقعي. إن الوجود الواقعي والضروري في الوقت نفسه شيء لا يمكن أن نلاقيه أو أن نجده في أي وجود دنيوي. وهذا صحيح إلى درجة أن فيندلي قد افترض أن عدم الضرورة ينتمي إلى معنى الوجود إلى درجة أنه أسس على هذا المبدأ برهانًا أنطولوجيًا ضد وجود الله[1]. إن الوجود الواقعي الضروري مغاير تمامًا لكل الموجودات الكونية وعرضية وجودها الواقعي، ولهذا السبب فإنه من المستحيل شرحه عن طريق «اشتقاق» خاصياته.

وبهذا نبرهن بأن فكرة الله بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد فكرة فقط، بل إنها وجود مختلف عن كل الموجودات الأخرى. ففيها نجد الوجود الضروري لذاك الوجود الذي يعتبر أصل كل الموجودات الأخرى والذي لا يمكن أن نجد له مثيلًا في العالم، لأنه «يختلف اختلافًا جوهريًا» عن الوعي الإنساني، الذي لا يمكن أن يؤكد عنه إلا أشياء قليلة. فالوجود النهائي يحاول أن يشرح الوجود الضروري بافتراض أنه «يوجد بالضرورة» بتوسيع وعكس الوجود النهائي.

إذا تأملنا الصفات الإلهية التي لا تنتمي إلا له وحده، فإننا نجد بأنه لا يمكن أن يشتق من العالم النهائي وبأنه يمتلك في الوقت نفسه الخاصية غير القابلة لاختزال الجوهر الضروري له، ونقصد هنا بالخصوص لانهائية الله، يعني «اللانهائي المطلق» ذاته، الذي لا يمكن اشتقاقه من أي «نهائي لانهائي»[2]، ووحدانية الوجود الإلهي، التي تستبعد في الوجود النهائي الضروري. إننا نعني هنا وحدة التعالي والعظمة وكذا الوجود في كل مكان في كل الموجودات النهائية، يعني الوحدة الجوهرية لأن ما يوجد في الوجود النهائي عرضيًا (كالتفكير والفهم والعدالة) هي أشياء توجد جوهريًا حقيقة في الوجود الإلهي. ولأنه يمكننا أن نفهم هذا، على الرغم من أنه ليس بإمكاننا رؤية هذا الوجود الإلهي مباشرة كما يلاحظ عن حق برينطانو، فإن هذا ليس برهانًا ضد المعرفة الوجودية للوجود الإلهي، لكنه برهان عليها. كيف يمكن إذن أن نُكَوِّنَ فكرة عن الله تكون غير مؤنسنة وكيف يمكننا أن نتعرف عليها من بين مختلف الطبائع النهائية ونقول، كما قال برينطانو، بأنه بإمكاننا أن نتعرف على الوجود الإلهي الضروري على الرغم من أنه لا يمكن الوصول إليه عن طريق الأشياء النهائية التي لدينا عنها فكرة.

---

(1) انظر: J. N. Findlay, «**Can God's Existence be Disproved?**». لقد تخلى فيندلي عن هذه الفكرة ومال أكثر إلى التوحيد، وإلى التأكيد على ضرورة الوجود الإلهي كصفة ضرورية لكل مفهوم لله. انظر: J.N. Findlay, **Ascent to the Absolute**, P. 13, 17-38.

(2) انظر: J. Seifert, «**Esse, Essence and Infinity: a Dialogue with Existentialist Thomism**»: «Essence and Exixtence»: Sein und Wesen; Essere e persona, Ch. 6.

بهذه الملاحظات نكون قد لمسنا أن عدم إمكان اشتقاق الصفات الإلهية عن طريق توسيع النهائي تصح كذلك في الأماكن التي تتحقق فيها الصفات الإلهية الخالصة سواء أكان ذلك في العالم أو في الله كالحسن (الخيرية)، الأهمية، الوجود، الحرية، الوعي، القدرة إلخ.

يمكننا أن نعرف بالنظر إلى هذه المحمولات بأن كل توسيع للنهائي في اللانهائي يبقى بعيدًا عن الكمالات اللانهائية الحالية. فالكمال المطلق، الذي يمتلكه الله في حكمته وفي معرفته اللانهائية، يوجد في القطب المقابل لكل توسيع ممكن للنهائي. إنه يوجد في اللانهائي المطلق وفي عدم قابلية بدايته مع مستويات الكمال النهائي. وللتذكير فإن هذه الخاصية تنتمي إلى الصفات الإلهية الخاصة[1]. ولانهائية الكمال هذا هو بالضبط ما يجعل من الله إلهًا[2]. ولنهتم الآن بهذه الواقعة.

إذا كانت فكرة الله فكرة مخلوقة حقيقة من طرق العقل الإنساني ونتاجًا لهذا الأخير، وليست وجودًا موضوعيًّا ضروريًا متعاليًا عن الإنسان، يجب عليها إذن ـ وسيكون هذا أمرًا سخيفًا ـ المرور إلى الجانب الآخر للعالم، كما لاحظ ذلك ديكارت، إما بسبب سلبيات النهائي أو بسبب أي توسيع مهما كان للنهائي وبسبب توسيع الخاصيات المعروفة لدينا عن طريق التجربة، وبسبب عكس هذه الأخيرة. ويمكن فهم مثل هذا الاستخراج الذي يمكن اعتباره مع كانط كنتاج للأشكال المصنفة وكعكس لهذه الأخيرة إلى ما فوق حدود التجربة للوصول إلى الكل المطلق لكل الشروط. يمكن للمرء أن يفترض مع فيورباخ بأنه وبسبب دياليكتيك ما للرغبة الإنسانية، وبسبب حرمان وكبت مسعى الإنسان، فإن فكرة الله هذه ما هي إلا تغريب للإنسان، لأنه بالإمكان عكس ما هو حياة في الإنسان وما هو هدف للموت خارج الإنسان نفسه. يمكن للمرء كذلك أن يعتقد مع ماركس أن أصل فكرة الله كذب ناتج عن وعي صنع هذا الأفيون للهروب من واقعه الاجتماعي والشخصي، أو كما قال نيتشه للهروب من عالم الواقع إلى عالم الأحلام عوض البقاء في حياة واقعية فوضوية وعدمية.

نجد في كل الشروح لأصل فكرة الله[3] لحظة مشتركة لتشكيل هذه

---

(1) انظر: J. Seifert, **Sein und Wesen**.

(2) Josef Seifert, **Essere e persona**, Ch. 5 حيث اهتممنا بجوهر الكمالات الخالصة في نهاية اهتمامنا بأنسليم، دونيس سكوتوس، وطوماس الأكويني، وبتأسيس معرفتها. انظر كذلك الجزء 10 ـ 14 من الكتاب نفسه.

(3) انظر خاصة: F. Nietzsche, **Die Geburt der Tragoedie aus dem Geisat der Musik**, P. 21; L. Feuerbach, **Das Wesen des Christentums**; K. Marx, **Die deutsche Ideologie**.

الفكرة من توسيع أو تعلية الخصائص البشرية. وقد حاول سارتر أن يشرح في هذا الإطار الحرية الإلهية المطلقة عند ديكارت بكونها انعكاسًا للتجربة الإنسانية عن الحرية[1].

إذا نظرنا بشيء من المعقولية إلى اللحظات الوجودية للوجود الإلهي، فإننا نجد بأنه لا يمكن لمثل هذه الشروح السابقة لفكرة الله أن تكون صحيحة بأي حال من الأحوال. إن هذه الفكرة مغايرة تمامًا للوجود الإنساني الذي يقوم بهذه التصعيدات وهذا العكس لواقعه. وكما يلاحظ ذلك ديكارت[2]، من المستحيل بصفة مطلقة الوصول إلى الكمال الإلهي اللانهائي عن طريق توسيع لامحدود لخاصيات النهائي. إننا نفهم أن استحالة الوصول إلى الله عن طريق النهائي تكمن في الوجود الإلهي المطلق - اللانهائي والكامل.

إن الصفات الخاصة بالله وحده مثل الأزلية، والوجود الواقعي الضروري، وامتلاكه «لكل الكمالات الخالصة» وليس فقط «للكمالات المختلطة» الموجودة في العالم، لا تسمح لأية نظرية عكسية ولا لأية فرضية تصعيدية بأن تشرح الوجود الإلهي بالطريقة التي شرحتها بها.

إذا حاول المرء مثلًا شرح العدالة الإلهية عن طريق السمو بالعدالة النهائية، فإن هذا يقود إلى المستحيل. فلا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنة العدالة اللانهائية بالعدالة النهائية. كما وضح كانط ذلك، فإن صفة معرفة كل شيء تفترض أن كل حدود معرفة الحكم العادل، وكذا مبادىء قياس حكم ما، لا بدّ أن يكون به نقص في العدالة الكاملة. فسمو أشكال العدالة، التي ليس لها إلا أساس معرفي نهائي، لا يمكنه أبدًا أن يقود إلى العدالة الكاملة. وحتى الشرط الثاني للعدالة اللانهائية، التي أوردها كانط، والتي تفترض القدرة المطلقة، لا تسمح أن يتم اشتقاقها من العدالة النهائية. ويصحّ هذا كذلك على الشرط الثالث للعدالة المطلقة، والتي يسميها كانط: الطيبوبة الخالصة والكاملة للقاضي، التي تضمن وحدها تبرير الأخلاق، وخاصة في ميدان الأخلاق الخالصة.

لكن لا نجد هذا النوع من العدالة غير المحدودة في أي مكان في العالم ولا يمكن أن نشتق منها عدالة أخرى. إضافة إلى هذا، فإننا نكون بحاجة إلى عدالة كاملة لكي نتعرف على نواقص العدالة الزائلة. إن العدالة غير المحدودة لا يمكن إذن أن

---

(1) انظر: Sartre, **La liberté cartésienne**.

(2) ديكارت، التأمل الثالث، ص 32 ـ 33.

تشتق من العدالة الأخيرة، وهي عدالة لا يمكن اختزالها لأنها تتضمن الأحكام المحدودة للعدالة الأرضية. وسنرجع إلى هذا من بعد.

إن المضمون الكامل والسمو غير المخلوق والضروري والحقيقة الداخلية للطبيعة الإلهية تتعالى على كل محاولات شرح فكرة الله انطلاقًا من اشتقاقها من العالم.

8،3،3. يتضمن مفهوم الله «واقعًا موضوعيًا» أكثر من أي كائن آخر في العالم فيما يتعلق باستحالة كون الله يحتوي على إضافة غير ممكنة في «واقعه الموضوعي» وفي مضمون معناه بسبب وجود فكرة متناقضة فيه أو بسبب محاولة شرحه عن طريق اشتقاقه من العالم

نبّه ديكارت بعبارة سكولائية إلى كون فكرة الله تتضمن «واقعًا موضوعيًا» أكثر من أية فكرة أخرى، ولهذا السبب فإنه لا يمكن اشتقاقها من أية فكرة أخرى. وفي هذه الأطروحة الديكارتية تكمن مساهمته في فلسفة الدين. ماذا يعني هذا؟ سنهتم بهذا السؤال من وجهة نظر نسقية محضة.

إن كون «فكرة الله ذات واقع موضوعي أكثر من أي فكرة أخرى» يجد أساسه في استحالة أي اشتقاق ممكن من العالم النهائي، الذي لا يمكنه بأي حال من الأحوال الوصول إلى الخيرة اللانهائية لله. فهناك فرق عميق جدًّا في النوع بين النهائي وبين اللانهائي، وهذا الاختلاف نفسه هو الذي يسمح للطبيعة الإلهية أن تتوفر على «مضمون موضوعي» وعلى صفات وكمالات أكثر من أي وجود نهائي. ويصحّ هذا على الصفات الإلهية الخاصة بالله وحده وكذا على بعض الصفات التي تتوفر عليها بعض الموجودات الأرضية بشكل غير كامل. فالوجود الإلهي يتضمن وجودًا ومعرفة وحقيقة عمقًا وجمالًا أكثر مما يتضمنه أي وجود نهائي. ويمتلك الله كل واحد من هذه الكمالات الخالصة بقياس لانهائي وبتعال عن كل شيء يمكن للإنسان أن يلاقيه في العالم أو يشتقه من هذا العالم. فعندما نتأمل الوجود الإلهي، كما نتأمل عدم كمال العالم، فإنه يتضح لنا أن الوجود الإلهي أكثر غنى من كل شيء في هذا العالم. وبهذا فإنه لا يمكن اشتقاق هذا الفائض في الوجود، أو هذا الفائض في الحقيقة، وهذا الفائض في العقلانية، والأهمية، من العالم. إن ضياء وعظمة العمق الذي لا يمكن التعبير عنه لهذا الوجود، والذي يحدث الخوف منه وجاذبيته فينا شعورًا لا يمكن التعبير عنه كما أوضح ذلك رودولف أوطو، هو أكثر غنى وغني بلا حدود بالمقارنة مع أي وجود آخر يمكن أن نلتقي به في العالم. وحتى نفي العالم، كما يعبّر عن ذلك مصطلح عدم، لا يكون قادرًا على إيصالنا إلى المضمون الموضوعي لفكرة الله.

إن المسألة في تأمل الوجود الإلهي الفريد هي ليست فقط مسألة «أكثر في الوجود الموضوعي»، لكن أيضًا كونه وجودًا جذابًا مبدئيًا، ذا قيمة عالية ملكوتية، تشكل «الزيادة في مضمونه الموضوعي»، كما تشكل كونه الوحيد موضوع العبادة.

تعبر النصوص اللاحقة لنيتشه وديكارت عن تفكير مشترك، وأكثر من هذا يمكن أن نصل من خلالها ضمنيًا إلى التالي: يتفوق الوجود الإلهي على كل الموجودات الداخلية للعالم من حيث الواقعية والعقلانية وكذا من حيث القيمة العليا. إنه يحتوي على جمال وعلى أعلى ضوء من العقلانية وعلى قيمة سامية عظيمة وعلى قدسية مطلقة، على فيض غير مخلوق، يتجاوز كل شيء في العالم من حيث العظمة. ولهذا السبب بالضبط فإن تأمل الله وعبادته يوصلان إلى الفرحة والغبطة والسلام والسعادة البالغة، التي لا يمكن مقارنتها مع أية سعادة على وجه الأرض والتي لا يمكن الوصول إليها عن طريق احتكاكنا بالعالم. هل يمكن إذن توضيح هذه الفكرة المليئة بالتناقض في ذاتها؟ هل يتعلق الأمر فيها فقط بخيال ما؟ وكيف يمكن شرح تلك المواضيع الميتافيزيقية والمواضيع الأنثروبولوجية المطابقة لها؟ سنهتم بهذه الأسئلة فيما سيأتي لتطوير مواضيع هذا الجزء من كتابنا هذا.

8، 3، 4. شرط أنثروبولوجي/شخصاني للصحة الداخلية للوجود الإلهي

سيتضح كل هذا أكثر عندما نفكر في الترابط الأنثروبولوجي لفردانية وعظمة الطبيعة الإلهية. يشير ديكارت في التأمل الثالث إلى أن سعادة تأمل الطبيعة الإلهية لا تضاهيها أية سعادة أخرى: «... أقول بأن الله، ... يمتلك كل هذه الكمالات، والتي لا أفهمها حتى، لكن يمكنني أن أصل إليها بالتفكير، والتي لا يغلب عليها أي نقص... وقبل أن أناقشها باهتمام...، أريد أن أقف هنا لحظة للتأمل في الله والتفكير في خصائصه بكل جدية والنظر في جمال هذا الضوء غير المحدود...»[1].

تمتلك هذه السعادة في الله وحول الله، التي تعتبر ظاهرة أنثروبولوجية، وجودًا غير مخلوق هي الأخرى، وتمتلك القوة التي تميزها عن كل سعادة أخرى. ومن خلال حديث غوته Goethe مع إكرمان Eckermann، وسماعه لكلمات يوسف هايدن Josef Haydn عن هذه الفرحة، نستخلص التأثير العظيم الذي خلفه في نفسه (غوته) هذا الحديث. وقد سأله لماذا هذا، وأجاب هايدن بأنه لا يمكنه كتابة موسيقى مفرحة إلا إذا فكر في الله. وفي هذه الفرحة وفي هذه السعادة فقط يمكن أن تلبي الطبيعة الإنسانية حاجتها العميقة لاشتياقها للتعالي والتضحية بالنفس. ولا يجد

---

(1) ديكارت، التأمل الثالث، 43 (58 ـ 59).

الشخص النهائي سعادته إلا في علاقته مع الله وفي الفعل الديني الحقيقي للعبادة والحب الإلهي. وقد عبّر أوغسطين في الاعترافات أحسن من أي أحد آخر عن هذه الظاهرة: «لقد خلقتنا منك يا إلهي، وسيبقى قلبنا مضطربًا، إلى أن يرتاح فيك»(*) ويقترح ماكس شيلر Max Scheler في نصه «مشاكل الدين» تحليلًا عميقًا للوجود غير المختزل للفعل الديني وموضوعه[1]. يقول مثلًا: «. . . إن الوعي المعين والكثير الوضوح هو كون نوع الوجود النهائي الخير والجوهر النهائي يوجد بالتأكيد، وليس نوعًا معينًا من خلقه بهذه الطريقة أو بتلك، أو محدودية درجته في الكمال. . . روحيًا وقلبيًا، فإن أعماق نفسنا وكذا إرادتنا تجد نفسها في الفعل الديني موجهة إلى كائن ذي أهمية قصوى»[2].

يذهب كيركيجار Kierkeggard أبعد من هذا عندما يؤكد بأن الإنسان كموضوع نهائي يمتلك ذاتًا خاصة في آخر المطاف في علاقته مع الله، أي في علاقته مع المطلق. ولا يوجد أي مفكّر آخر كنيتشه ممن عبر بقوة عن خلق الإنسان من طرف الله، بغضّ النظر عن كونه قام بذلك بطريقة كاريكاتورية بإعلانه عن «موت» الله وبهلاك الإنسان نفسه، أي في ذاك المكان الذي يصف فيه قدر الملحدين. ولنتأمل النص التالي: «إكسيليزيور!» سوف لن تصلي أبدًا بعد الآن، وسوف لن تعبد أبدًا بعد الآن، وسوف لن ترتاح أبدًا في الراحة الأبدية، امنع على نفسك أن تقف أمام معبود أخير، جمال أخير، سلطة أخيرة، وأن تغلق أفكارك؛ ليس لك أي حارس مستمر وصديق للعزلات السبع، ستعيش دون النظر إلى الجبل الذي يحمل على رأسه الثلج ويحمل في قلبه الرماد. ليس هناك بالنسبة لك أي عاتق. ليس هناك أي عقل فيما يحدث. ليس هناك أية علاقة للراحة لقلبك الذي يجب عليه أن يجد فقط وأن لا يبحث، يجب أن تقاوم ضد كل سلام أخروي إنسان الوشاية، هل تريد بالفعل أن تترك كل هذا؟ إلى حد الآن لم يوجد أي أحد له هذه القوة»[3].

إن عبارة «أحسن إنسان» في «العلم الفرح»[4]، وفي كل مثل هذه المحاولات السابقة له معبرة بعمق، لأنها توضح الظاهرة الفينومينولوجية التي تعنينا: «من أين أتى الله؟ هل شربنا البحر عن آخره؟ ما هي الإسفنجة التي مسحنا بها كل الأفق الذي

(*) «Fecisti nos ad Te, Domoine: et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te».

(1) انظر: Max Scheler, «**Probleme der Religion**», P. 114

(2) المرجع السابق نفسه ص. 247 ـ 248.

(3) F. Nietsche, **Die Froeliche Wissenschaft**, IV, 285

(4) F. Nietsche, **Froeliche Wissenschaft**, 4. Buch, St Januarius, 125

يحيط بنا؟ كيف وصلنا إلى هذا، مسح هذا الخط الأزلي الذي ترجع إليه إلى حد الآن كل الخطوط وكل المقاييس، والذي أسس عليه لحد الآن كل المهندسين هذه الحياة، ودونه لم يكن بإمكان أية آفاق، وأي نظام، وأية معلمة أن تظهر؟[1].

إن كل ما قيل حول «الخط الأبدي» منذ كرطوليان Kertullian، الذي أصبح معروفًا بعد نيتشه عن طريق شخصية أموبيوز Amobius، وكل ما قيل فيما بعد في نصوص أخرى من عبارات مثل «الأرض التي انعتقت من سلاسل شمسها»، و«الوجود الذي أصبح أبرد»، و«الخطأ العدمي اللانهائي» و«الفضاء الفارغ الذي يهب علينا»، و«الليل واستمرار الليل دائمًا» الذي «يبعدنا عن كل شمس» وفقدان أي مؤشر يرشدنا و«سقوطنا إلى الوراء، وإلى الجانب، وإلى الأمام، وفي كل الاتجاهات» في صورة قتل الله؛ يترك السؤال التالي يطرح: من يغسل عنا دماء هذا القتل؟ أي ماء يمكن أن يطهرنا؟ ـ وهي الصورة التي تذكرنا بـماكبيث Macbeth[2]ـ. وبهذا فإن نيتشه يعبر بكل عنف كلمات الشاعر وبكل قوة المفكّر أكثر من أي أحد آخر عن الظاهرة الفينومينولوجية القديمة لارتباط الإنسان بالله.

يمكننا أن نتحدث هنا عن أنثروبولوجيا ميتافيزيقية لارتباط الإنسان بالتعالي الإلهي. ومن خلال هذا النوع من الأنثروبولوجيا الفلسفية الحقيقية يمكننا المرور إلى ميتافيزيقا الله نفسه. إن الحقيقة الداخلية وضرورة الحسن والموضوع الأخير للثقة، للدعاء وكل الأفعال التي يتحدث عنها نيتشه، تبرهن على نفسها من خلال عقلانيتها الخاصة وصحتها الفعلية، كما تبرهن على موضوعها الفريد: الله. والاستخفاف والشرك، الذي أتى نيتشه بالكثير من الأمثلة عنه، يبرهن عن طريق القضاء على الإنسان فيه في مرآة سلبية مشوهة عن الإيجابية الموضوعية لموضوعها: الله. إن تحليلًا عميقًا للشكر والأمل والحب وكل الأفعال الرئيسة للشخص، وكذا تحليل

---

(1) أخذت هذا النص عن أوجين بيسر Eugen Biser «Nietzsches Kritik des kristlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen» في **«Gott ist tot»**: Nietzsches Destruktion des christlichen Bewustseins.. انظر كذلك: Balduin Schwarz, **Antwort an einen Atheisten**, P 28, 31.

(2) بعدما لطخ ماكبيث دونكان Duncan بموت الملك، وبعدما نظر إلى يديه المملوءتين بالدماء، صاح:

What hands are here? Ha! they pluck out mine eyes.
Will all great Neptune's ocean wash this blood.
clean from my hand? No; this my hand will rather.
the multitudinous seas incarnadine.
making the green one red.
Shakespeare, **Macbeth** II, 3.

الأفعال الدينية السلبية العميقة يمكن أن تصبح معًا في الوقت نفسه نافذة يمكن أن نطل من خلالها على أكبر موضوع متعال لعمق حياة الإنسان. فالله وحده هو الذي بإمكانه أن يكون الموضوع الأصح والأخير لهذه الأفعال العميقة والنقطة الرئيسة في حياة الإنسان ذاته. وهكذا فإن الحقيقة الأنثروبولوجية والطيبوبة الفريدة، التي تربط في آخر المطاف الإنسان بالله، هذا الربط الذي يؤكد بأن الإنسان نفسه يمتلك كيانًا خاصًا به كما قال كيركيجار، تقدم شهادة على الحقيقة الداخلية الكبيرة لله نفسه! والأنثروبولوجيا الفلسفية الحقة لا تقود إلى النزعة التشبيهية الممركزة على ذاتها، بل إلى المركزية الدينية وإلى معرفة أعلى موضوع ترانسندنتالي للوجود الإنساني ووعيه كموضوع موجود وغير مخلوق، عمّن تقدم الأفعال الداخلية للإنسان شهادة وتوحي بوجوده. وهنا نجد كذلك الجذور العميقة والصحيحة للبراهين السكولائية على وجود الله من خلال الحاجة الطبيعية لله الحي.

لا يظهر التحليل الدقيق لما عبّر عنه نيتشه وديكارت بالمعطيات الأنثروبولوجية للسعادة والسلام والدعاء أو تأمل الله، بأن الله هو موضوع هذه الأشياء التي توجد في قلب الإنسان، والتي لا تعتبر فقط ميولات مثالية، بل أيضًا كونها أفعالًا مقصودة، تمتلك وجودًا ضروريًا، تمامًا كموضوعها. ولا يمكن شرح أهمية فعل ما كالدعاء ولا الوجود الإلهي غير المختزل الذي يعتبر موضوع هذا الدعاء بطريقة أخرى باستثناء شرحه عن طريق موضوعية الوجود الإلهي. ولا يمكن اعتبار الحقيقة الداخلية والوجود الضروري للأفعال التي تأخذ الله موضوعًا لها مستحيلة. كيف يمكن لفعل ما إذن، تكون بنيته الوجودية المعقلنة والضرورية واضحة لنا، أن يتوفر ضروريًا على موضوع ما، يكون إما صدفويًا، وهذا مستحيل، أو سخيفًا ومتناقضًا؟ هل من الممكن أن تكون هناك علاقة وجودية ضرورية بين فعل ما وموضوعه دون أن تكون هذه العلاقة مهمة وضرورية؟ ومن الممكن كذلك أن نبرهن واقعيًا على أهمية ضرورة الصفات الإلهية في مقابل الرجاء الأخير للتضرع (الصلاة)، وللسلام وللسعادة الأخرويين، كما قدمهما نيتشه بوضوح. هكذا إذن تنكشف الخاصية الوجودية الضرورية لهذه الأفعال الإنسانية وكذا الحقيقة الداخلية لموضوعها، أي الوجود الإلهي.

على ضوء هذا التحقيق الأنثروبولوجي للإنسان عن طريق هذه الأفعال يستبعد إذن ما سمي بالفائض في الوجود الإلهي السامي والعظيم وأهميته التي تفوق كل ما يمكن أن يقف كحاجز أمام الوجود النهائي. إن المضمون الوجودي الموضوعي، يعني مضمون وأهمية الوجود الإلهي، يتجاوز كل الأفكار والمضمون الوجودي للكائنات العرضية. ولا تسمح فكرة القدسية التي اهتم بها

رودولف أوطو (والتي اهتم بها في كثير من النصوص نيتشه وشيلر فينومينولوجيًا) اختزال غنى فكرة الله باشتقاقها من أية تجربة إنسانية[1].

إذا كان المرء يعتقد، كـ«الفكرة» الأفلاطونية مثلًا بمعنى الفكرة Eide الستاتيكية، بأن الصور الأولى القديمة للكمال تكون كافية لشرح عظمة المضمون الذي يحتوي عليه الوجود الإلهي كموضوع لأعمق الأفعال الإنسانية في التأمل والدعاء، فإنه يكون واضحًا عدم متانة التفكير الذي ينطلق من صفات الوجود الإلهي، والذي يوجد في قلب البرهان الأنطولوجي: الوجود الواقعي والحياة الفعلية لذاك الذي «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، لأن الحقيقة اللانهائية والضرورية والوجود الحي للإله الحي، هو بالضبط الوجود الوحيد الذي يمتلك الكمال الذي لا يمكن التفكير في كمال آخر أكبر منه خارجًا عنه. وهذا الوجود الإلهي في عدم اختزاله البسيط، والذي يمتلك كذلك أسمى وجود حي واقعي، والذي «لا يمكن أن لا يكون»، هو الوجود الوحيد الذي بإمكانه أن يسبب الأفعال السابقة وأن يؤسس التعالي الفريد من نوعه للإنسان، والذي يوجد فقط في الأفعال الدينية، هذا التعالي الذي يفترض الوجود الميتافيزيقي للجوهر الإلهي.

من أجل معرفة الوجود الإلهي الفريد في نوعه وغير المختزل والذي لا يمكن اشتقاقه من العالم، فإنه من الضروري أن لا ننسى بأن فكرة الله لا تصدر بطريقة سلبية محضة عن سلب الأشياء المتناهية. وإذا كانت فكرة الله ناتجة عن هذه السلب، فإنها سوف تكون بالفعل ناتجة عن الصفات المتناهية. وكما أكد على ذلك دونيس سكوتوس باستمرار، في (Ordinatio I, I, d. 3) مثلًا، فإن فكرة الله ليست فكرة سلبية خالصة، وإلا فإنه من الصعب تمييزها عن اللاشيء، وسوف لن تكون موضوعًا يلحظ. فكل سلبيات المتناهي، التي توجد بالفعل في فكرة الله، محمولة في الكمالات الإيجابية الخالصة للوجود والحياة والمعرفة والطيبوبة والقوة والأزلية إلخ، التي تجعل من الوجود الإلهي وجودًا مغايرًا بصورة جذرية لكل عدم ولكل السلبيات الخالصة للكمالات المتناهية.

كيف يمكن لهذا الوجود الإلهي غير المختزل، والذي لا يحمل فقط مرآة الحقيقة الداخلية والعقلانية والضرورة المطلقة، بل يتجاوز من حيث الجمال والمضمون بطريقة لانهائية كل الموجودات النهائية، كيف له إذن أن لا يكون وجودًا بل فقط فكرة ذاتية أو فكرًا متناقضًا في ذاته؟ كيف يمكن لفكر متناقض في ذاته أن

(1) انظر: R. Otto, **Das Heilige Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalem** وقد أول هذا بمعنى كانطي.

يمتلك أكبر جمال أكثر من أي طبيعة أخرى توجد في العالم؟ كيف يمكن لسخافة من هذا القبيل أن تتجاوز كل الموجودات الضرورية المهمة للأشياء النهائية وأن تسمح في الوقت نفسه بأفعال مهمة كالصلاة؟ كيف يمكن للحياة والسعادة الإنسانيتين، لفرحتة العميقة، التي تمتلك أهمية ضرورية، أن تكون نتاجًا للخيال فقط وأن تكون في الوقت نفسه موجودة في فكرة الله المتناقضة؟ يظهر بأن كل هذا مستحيل، ويمكن أن نوضح هذه الاستحالة أكثر بتحليل عميق للصلاة، لحب الله، للثقة التي لنا فيه، للخضوع له، للموثوق فيه، للسلام، للأمل، للشكر، للاعتقاد إلخ.

8، 3، 5. إن الحقيقة الأنطولوجية للوجود الفاني تابعة للحقيقة الأنطولوجية للوجود الإلهي

يقودنا «الخط المستقيم لنيتشه» للاعتقاد بأن كل من يعترف بنهائية العالم كما هي لا يجب أن يشك في صحة معرفته للوجود المطلق. وكما قال بونافانتورا فإن المنحنى لا يمكن أن يعرف كمنحنى إلا من طرف ذاك الذي يعرف المستقيم. وبهذا فإن النهائي لا يمكن التعرف عليه كنهائي دون معرفة اللانهائي[1]. ولهذا السبب فإنه لا يمكننا، كما أكد على ذلك ديكارت في التأمل الثالث بقوة شديدة، أن نفهم النهائي كنهائي إلا إذا فهمنا اللانهائي كلانهائي، وأن نعترف على ضوئه بعدم كمالنا كعدم كمال.

يجب افتراض هذه الأسبقية المنطقية الخالصة لمعرفة اللانهائي قبل النهائي ليس عندما أعترف بحدودي بالمقارنة مع أشياء أخرى أو بأشخاص آخرين، بل عندما أفهم نفسي كشخص محدود. ولا يجب علينا عندما يتعلق الأمر باللانهائي، الذي يعتبر شرط الفاني، أن نفكر في «الفكرة الفطرية» الديكارتية، لكن في مفهوم «كون الله معطى في العالم أو مع العالم»، الذي يسمح لكل معرفة إنسانية، بما فيها المعرفة الإلهية للإنسان، أن تقوم وأن تتجنب الذاتية والنسبية للفطرة عن طريق التجربة. ويقودنا هذا الشرط الآن إلى شيء أعمق.

8، 3، 6. الوجود الإلهي كأعقل وجود وكأصل لكل عقلانية الشيء

إن كل الموجودات الضرورية الأخرى باستثناء الله هي موجودات غير كاملة عقليًا من وجهتي نظر اثنتين:

---

(1) لقد اهتم بونافانتورا بهذا كثيرًا، مثلًا في: De myst. trinit., I, 1 10-20 (Opera omnia, Quaracchi, V. P. 46): **In hexaem**, V, 30 u. 32 (V, 3590.. انظر كذلك مراجع ومصادر أخرى عند: E. Gilson, **Die Philossophie des hl. Bonaventura**, Ch. 3, P. 137; P 586-587 (Anm. 15-17)

أولًا: لا يمكن للشخص أو للحب مثلًا أن يوجدا إلا في إطار وجود فعلي يجسد وجودهما، إنهما يعتبران في الحقيقة وجودهما. فالحب المجرد لا يحب، وجوهر الفرح لا يفرح، والوجود الأزلي للجوهر ليس جوهرًا إلخ. ولم يهتم أفلاطون بهذه الواقعة الميتافيزيقية قدر اهتمام أرسطو بها. وما يشكل هذا الجوهر لا يأتي في الوجود النهائي من جوهره نفسه، بل يجب أن يأتي من «الخارج» عن طريق وجود آخر خارجًا عن الوجود المعني بالأمر. من هنا لا يمكن فهم كل الطبائع النهائية في ذاتها عن طريق ذاتها نفسها، لأن وجودها «أناني»[1].

ثانيًا: إن كل الموجودات الضرورية للأشياء الفانية هي عقلانية غير كاملة لأنها تفتقر إلى أساس يمكن أن يشرح وحدتها. ودون هذا النوع من المبادىء الوحدوية فإنها، بتعبير ميتافيزيقي، تعلق «في الهواء».

من هنا يمكن اعتبار الوجود الإلهي هو الوجود الوحيد الذي يكون مضيئًا وواضحًا وهو أوضح فكرة كما قال ديكارت. ففي هذه الفكرة فقط يكون الوجود الواقعي لها مضمونًا من طرف جوهرها نفسه. ووجودها هو الوجود الوحيد الذي يكون وجودًا محوريًا. وهذه الفكرة هي الفكرة الوحيدة التي تمتلك كل واقع قوة الوجود الإلهي الضروري نفسه. وهي الوحيدة التي تعتبر عقلانية، لأنها ليست وجودًا بسيطًا، يستمد حقيقته من الخارج، لكن لأن وجودها الحقيقي يوجد فيها هي ذاتها.

باستثناء هذا فإن الوجود والجوهر الإلهيين هما السبب الأخير الذي يمكنه أن يجيب عن سؤال لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء. إضافة إلى هذا، فإننا نجد فيهما أعلى وحدة وأعلى أصل لكل الأصول في مملكة الجواهر الضرورية.

واعتبار الوجود الإلهي يشرح نفسه بنفسه ـ هنا تظهر من جديد العلاقة الوطيدة بين العالم والمعرفة الإلهية ـ يعني أنه معطى أكيد ويقيني، باليقين نفسه الذي نعرف به بأن العالم لا يمكنه أن يشرح نفسه بنفسه.

تتأسس كل البراهين على وجود الله، البرهان الأنطولوجي والبرهان الكوسمولوجي، على هذه القاعدة كما رأينا. وفي هذه العظمة الإلهية اللانهائية وغير المخلوقة يوجد كذلك أعمق أساس لاعتقادنا.

إن العقلانية الموضوعية وغير المخلوقة للطبيعة الإلهية تضيء قبل كل شيء كون كل الموجودات والطبائع الأخرى هي غير عقلانية وغير ضرورية بالمقارنة بالوجود الإلهي الأعقل والضروري. لكن هذا لا يجب أن يدفعنا لنفي كون جوهر الأعداد والشخص إلخ لا تمتلك بنيات وجودية ضرورية ومطلقة، ولا إلى كون عدم

---

(1) انظر: J. Seifert, **Sein und Wesen**

إمكان وجودها بطريقة أخرى لا يمكنه أن يضيء العقل. أكثر من هذا، فُكِّرَ في افتقارها للضرورة وللعقلانية بطريقتين:

أولًا: تتحقق هذه الجواهر، على الأقل الأكثرية منها (وأستثني هنا حالة معقدة متمثلة في الأعداد والأشكال)، في الموجودات الفعلية. وتعتمد على تحقيق الموجودات التي تمتلك وجودًا يطابق «التصاميم الوجودية»: الأشخاص الفعليون والألوان والأصوات والأفعال الأخلاقية التي تمتلك وجودًا فعليًا، لكنها تختلف عن الجواهر الخالصة التي تمتلك بالإضافة إلى الوجود الفعلي وجودًا عقليًا[1]. لكن نجد في الجواهر الخالصة للأشياء النهائية عندما لا تتحقق في الوجود بالفعل ما يمكن أن نسميه بالفراغ الميتافيزيقي وعدم التحقق، ونجد فيها قبل كل شيء عدم وضوح المرور من إمكانات الوجود الموجودة في هذه الجواهر إلى تحقيقها. وبهذا المعنى فإن الجواهر الضرورية للموجودات النهائية لا تقدم أي سبب معقول للوجود الفعلي للأشياء النهائية. ولهذا السبب فإن الشرح الذي قدمه أفلاطون في محاورة فيدون يبقى شرحًا غير كاف، لأنه وجد في الأشكال والجواهر الأزلية السبب الأخير لكل الموجودات الموجودة حاليًا، والتي سوف توجد. إن عدم عقلانية الموجودات النهائية تهم قبل كل شيء الموجودات الفانية نفسها طالما أن وجودها والتحقق الوجودي لجوهرها لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يشرح عن طريق جوهرها نفسه.

تهم عدم العقلانية الذاتية الجواهر الضرورية للموجودات النهائية نفسها كذلك، مادامت لا تتوفر على سبب ذاتي كاف لوجود الموجودات التي تعكسها ولا تسمح بشرح وجودها الخاص وتبقي ميتافيزيقيا ـ إبيستمولوجيا خرساء فيما يخص مسألة كيف يمكن أن تصل إلى تحقيق وجودها.

ثانيًا: يتعلق «عدم الوضوح» الأساسي الثاني وفقر عقلنة الوجود والجوهر النهائي بضعف فهم وحدة كل الموجودات النهائية المختلفة. فإذا تأملناها كما هي، نجد بأنها تفتقر إلى جذر وحدوي مهم، تكون بدونه معرضة كـ Kosmos noetos خالصة إلى «التعليق في الهواء» بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة. لأنه وعلى الرغم من قوة «الوضوح الذاتي» المطلق لهذه الجواهر الضرورية، فإن ضرورتها المطلقة تتطلب أصلًا يوحدها، وهو أصل لا يمكن أن تقدمه بنفسها.

من هنا فإن الجوهر الإلهي، وعلى عكس الوجود النهائي، هو الوجود العاقل، بل هو الوجود الوحيد العاقل.

إن الجوهر الإلهي هو الجوهر الوحيد من بين كل الجواهر التي يمكن التفكير

---

(1) انظر الجزء الأول النقطة الخامسة من هذا المؤلف.

فيها، الذي يمتلك تلك الضرورة والعقلانية المطلقتين الأخيرتين والذي يمكنه أن يشرح نفسه بنفسه عن طريق ما يؤسسه وما يجعل منه وجودًا واقعيًّا. وفيه فقط يوجد سبب وجوده. فعدم الوضوح الأول الذي نجده في الوجود النهائي والذي يسمى بالعرضية المزدوجة للكائن الفاني (المتمثلة في عدم شرح نفسه بنفسه ولهذا السبب فإن المرور من الجوهر الخالص ذاته إلى الوجود يبقى غير مشروح) لا يوجد (عدم الوضوح الأول) في الوجود الإلهي. وفي الجوهر الإلهي فقط يمكن شرح عدم وضوح الوجود عن طريق الكائن نفسه وشرح عدم إمكان شرح «نقل الوجود من القوة إلى الفعل». ولا يوجد هناك بهذا المعنى الميتافيزيقي المهم وجود آخر ولا يوجد هناك جوهر آخر يكون ضروريًّا باستثناء الله. وبهذا المعنى، ليس هناك وجود آخر يمكنه أن يعقلن نفسه بنفسه باستثناء الله. فكيف يمكن لهذا الوجود العاقل إذن أن يكون فقط فكرة ذاتية؟

كما برهنت على ذلك البراهين الكوسمولوجية، فإن كينونة أي وجود نهائي يجد شرحه العقلاني في الوجود المطلق فقط، مادام هذا الأخير ليس أعقل الموجودات في ذاته فقط وما دام هو «الوجود الضروري» الوحيد المتحرر من العرضية، لكن لأنه هو المصدر الوحيد لعقلانية الموجودات الأخرى.

إضافة إلى هذا، نجد لحظة ثالثة لعقلانية هذا الوجود، تتمثل في كونه يصدر عن مطلقه. فوجود كل الموجودات العرضية يحتوي على عدم وضوح «قياس» الكمال المتضمن في هذه الموجودات، ولا نجد عدم الوضوح هذا وعدم عقلانية الوجود «الكبير» أو الوجود «الصغير» في الوجود «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». إن الضرورة الفعلية لجواهر الكمالات الخالصة تهم قبل كل شيء أشكالها الخالصة والكاملة، والتي تكون في آخر المطاف خالية من أي تحديد.

إن الجوهر الإلهي هو الجوهر الوحيد الذي يمكنه أن يخلق تلك الوحدة العليا في مملكة الجواهر المثالية الضرورية، تلك الوحدة التي بحث عنها الفلاسفة منذ القدم، والتي اشتقت منها واقعة كون الكون الفاني يبقى بدون شرح دونها وهي الوحدة التي أشار لها كل من أفلاطون وأفلوطين. إذن فإن النوع الثاني من «عدم شرح» جوهر ما تسقط في هذا الجوهر، الذي يحتوي لوحده على الأصل الأول لعقلانية الوجود. ولم يبق هناك داع للحديث عن شرح له خارجًا عنه وعن وحدته. فالوجود الإلهي اللانهائي يمتلك كل الكمال وكل الجوهر وكل الحياة وكل الجمال وكل الوجود الأزلي الضروري الواقعي في وحدة عظيمة.

سيكون سخيفًا إذن افتراض كون الجوهر الإلهي، الذي يكون ضروريًّا في ذاته

ومن ذاته وعقلانيًا وأصل كل عقلانية الوجود بصفة عامة، متناقضًا داخليًا. فإذا لم يكن الجوهر الإلهي، ككل الجواهر الضرورية الأخرى، مطبوعًا بخاصية الضرورة الداخلية، وإذا لم يكن عقلانيًا في أعلى معاني عقلانية كل الجواهر الضرورية، بل إذا كان عقلانيًا بمعنى معين تكون فيه كل الكائنات وكل الجواهر الأخرى غير عقلانية، وإذا كان ضروريًا بمعنى تكون فيه كل الكائنات وكل الجواهر الأخرى غير ضرورية، وإذا كانت كل عقلانية الوجود تابعة له، فإنه لا يمكن أن تكون هناك عقلانية أخرى خارج هذه العقلانية، وكيف يمكن لهذا الجوهر الذي يعتبر أصل كل ضرورة وأصل كل عقلانية أن يكون فكرة ذاتية فقط؟ إن هذا ببساطة غير ممكن.

8، 3، 7. إن ضرورة وعدم خلق جوهر العرضي يبرهن على ضرورة وعدم خلق الجوهر الإلهي ويبرهن على التلازم الميتافيزيقي الضروري للفاني

إذا شككنا في حقيقة وضرورة الوجود الإلهي فلا بدّ أن نشك في حقيقة وضرورة معرفتنا لعرضية العالم. يمكننا أن نعرف الواحد منهما بالتأكيد نفسه الذي نعرف به الآخر، ولا يمكن في آخر المطاف معرفة واحد منهما في استقلال عن الآخر. ويؤكد ديكارت في التأمل الثالث بأنه لا يمكن معرفة وجود زوال العالم إلا عندما يكون ضوء وأفق اللانهائي معطى مسبقًا. وحتى وإن كانت هذه الأسبقية مؤكدة زمنيًا وتجريبيًا، فإن هناك تأكيدًا «منطقيًا ـ أنطولوجيًا» آخر يؤكد بأنه لا يمكن معرفة النهائي كنهائي إلا إذا تمّت معرفة اللانهائي كنقيض للنهائي. ويلاحظ بونافانتورا الشيء نفسه عندما يؤكد بأنه لا يمكن معرفة النهائي كنهائي إلا بمعرفة لانهائية الله، كما أنه لا يمكن فهم خط منحن دون معرفة الخط المستقيم. إن العلاقة الضرورية بين المطلق والنهائي هي علاقة مهمة، وتطابق الاستحالة الإبيستمولوجية المتمثّلة في عدم إمكان خلق الفاني في غياب المطلق.

ليس من الضروري أن نفترض مع ديكارت كون فكرة الله هي «فكرة فطرية»، لأنه من الممكن افتراض أن اللامتناهي وكل الصفات الإلهية الأخرى يمكن أن تعرف من طرف الإنسان، الذي ليس له أي إمكان لرؤية الله مباشرة عن طريق علاقته بالكائن الزائل. وهنا تكون العلاقة قوية جدًا إلى درجة أن أسبقية منطقية ـ أنطولوجية تفرض نفسها، وتتمثل في كون ضرورة معرفة الوجود الإلهي سابقة على معرفة الشيء الفاني. وهذه الأسبقية المنطقية ـ الأنطولوجية تطابق كذلك معرفة أخرى، بحيث إنه لا يمكن معرفة النهائي بسبب نهائيته إلا إذا فهم هذا النهائي في ضوء «ذاك الكائن في ذاته»، الموجود في ذاته وعن طريق ذاته، والذي يمكن شرحه وجوديًا وميتافيزيقيًا في ضوئه ذاته، والذي يمكن عن طريقه وحده فهم العرضية الحقيقية وعدم الوجود النسبي للنهائي.

يمكن القول من وجهة نظر تجريبية إذن، بأنه يمكن للإنسان أن يعرف الكائن المتناهي ويفهمه في بنيته الوجودية ومن الممكن فهمه عن طريق ذاته على الرغم من كل الأسئلة التي يمكن أن يطرحها وعلى الرغم من عدم وضوحه. ومن هنا فإن الجوهر المطلق لوجود لله يسمح بالمعرفة الإلهية. ولا يمكن فهم النهائي إلا في حدود معينة، يقوم فيها بالصعود إلى «الذات الخالصة» التي منحت له من طرف الوجود المطلق، والإطلال منها على العالم. ويمكن أن نقارن هذا بحالة إمكان معرفة الظلم عن طريق معرفة وجود العدل. يعني أنه لا يمكن معرفة الظلم إلا إذا تمّ فهم العدل[1].

نجد هنا سببًا آخر يشرح لماذا يوجد هناك اتحاد وثيق بين البرهان الكوسمولوجي على وجود الله وبين «البرهان على وجود الله انطلاقًا من الوجود الإلهي». فمعرفة النهائي، التي تعتبر أساس البرهان الكوسمولوجي، تكون ممكنة على ضوء معرفة الوجود اللامخلوق للمطلق فقط. فإذا لم يشك المرء في حقيقة جوهر الوجود المطلق، بالانطلاق من نهائية العالم للبرهنة على وجود الله، كما يفعل أتباع برهان الأكويني، فلا يحق لأي ممثل للبرهان العرضي رفض البرهان الأنطولوجي على وجود الله. إن هذا الأخير يؤسس معرفة كون الوجود الإلهي الحقيقي وغير المختزل يؤسس ضروريًا الوجود الواقعي، وبالضبط الوجود الواقعي الضروري، ولهذا السبب بالضبط يمكن القول بأن هذا الكائن الإلهي يوجد.

(1) انظر. William Marra, «Creative Negation».

الجزء التاسع

تُهَمَةُ «النزعة الأنطولوجية»
وطرق معرفة وجود الله عن طريق التجربة

حدود هذه المعرفة وإبعاد «شوكة» البرهان الأنطولوجي المتمثلة في ادعائه امتلاك الحق في عدم إمكان الإنسان معرفة الله.

أكدنا في مناسبات عديدة وبطرق مختلفة بأننا نعارض كل «نزعة أنطولوجية» ما دامت تدعي أنه بالإمكان امتلاك رؤية مباشرة لله في هذه الحياة، وأنه لا يمكننا معرفة الأشياء الأخرى إلا «في الله». إن هذه الأطروحة تخالف بطبيعة الحال تأكيد أنسليم، هذا التأكيد الذي يشكل الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب، والذي مفاده أن الله نفسه هو الذي يقدم، في آخر المطاف، الحقيقة الداخلية غير المخلوقة للوجود الإلهي، وبالتالي فإنه أعلى برهان على وجود الله. وتعتبر هذه الأطروحة الرئيسة للبرهان الأنطولوجي في نظر الكثيرين «نزعة أنطولوجية» عندما يؤخذ هذا المفهوم في معناه السلبي[1].

لكن ماذا تعني «نزعة أنطولوجية»؟ إنها تعني بصفة عامة أن الله بمعنى معين هو الموضوع الأول الواضح للمعرفة الإنسانية. وتتأسس هذه الأطروحة على أسس مختلفة جدًّا وتتضمن في العمق مواقف مختلفة.

1. يكون بإمكاننا، طبقًا لتأويل أولي لهذا الفهم، رؤية الله رؤية مباشرة في هذا

---

(1) لمفهوم «نزعة أنطولوجية» معان كثيرة سواء أكانت إيجابية أو سلبية. فالمعركة التي قادها الطوماويون ضد «الأنطولوجسموس» كانت تأخذ هذا المصطلح في جانبه السلبي. وقد استعمل مثلًا كل من أوغسطو ديل نوس Augusto del Noce وروكو بوتوجليبيوني Rocco Buttiglione مصطلح «أنطولوجسموس» إيجابيًّا، للدلالة على «الجوهر الفلسفي»، والذي دافع عنه أنسليم، بونافانتورا، ديكارت، مالبرانش، روزميني، وآخرون.. انظر في هذا الإطار: Rocco Buttiglione, Augusto del Noce. Biografia di un pensiori, P. 89 ff, 175 ff, 203 ff.. انظر كذلك: Augusto del Noce, Da cartesio a Rosmini, P. 485 ff.

العالم، وهذا ما نعتبره ـ عندما يتحدث المرء عن التجارب الإنسانية العادية وليس عن التجارب الصوفية[1] ـ غير ذي معنى، وبالتالي نرفضه.

2. وبطريقة جذرية أخرى فإن معرفة الله معرفة مباشرة عن طريق النزعة الأنطولوجية مؤسس على الحلولية في معناها الدقيق، التي تؤكد على تطابق الله والعالم.

2.أ. يمكن للأنطولوجي الحلولي أن يأخذ إما شكلًا بارمنيديًا ـ صوفيًا، كما نجد ذلك في بعض نصوص مايستر إكاهاردت Meister Eckehardt، حيث إن العالم يذوب في الله، ونرى نحن الله في أنفسنا وفي كل الأشياء كذلك، ـ بسبب تطابقنا في هويتنا الأخيرة مع الإله اللامتناهي ـ. من هنا فإننا نعتبر أن الوجود الإلهي المطلق وغير المخلوق هو وجود مختلف جذريًا عن وجود العالم وهو مناقض له إلى حد ما. وليس هناك فيلسوف يميز بين الوجود الضروري والوجود العرضي، بين الأزلي والوجود في الزمن، بين النهائي غير الكامل واللانهائي الكامل ـ كما حاولنا أن نؤسس نحن كذلك ذلك ـ يمكنه أن يفترض هذا النوع من تأليه العالم. بين العالم والله، كما نجد ذلك في البرهان الأنطولوجي في جملة: «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». هناك فرق شاسع بين الخالق والمخلوق، لكن هذا الفرق لا يستبعد بطبيعة الحال علاقة حميمة عميقة وضرورية بين الصفات الدنيوية والصفات الإلهية، التي يمكننا أن نتعرف عليها بسبب هذه العلاقة الضرورية في مرآة العالم.

2.ب. يمكن للنزعة الأنطولوجية الحلولية أن تتضمن كذلك حلولًا معاكسة تختزل الله في العالم أو في جوهره المطلق. وعلى هذا الشكل الفلسفي غير المقبول[2]، الذي

---

(1) كما نجد ذلك في التقليد الطوبولوجي الكاثوليكي وافتراض مثلًا أن «روحي» المسيح ومريم يريان الله.

(2) في هذا الشكل ـ أكثر منه في شكل صوفي لأطروحة إمكان رؤية الله في هذه الحياة ـ يرفض الأنطولوجيسموس من طرف الكنيسة الكاثوليكية، حتى وإن كانت مسألة ما إذا كان روزميني هنا يعتمد على هذا الحكم أم لا مفتوحة. والسؤال يطرحه «أنطولوجيسموس» نيكولاس مالبرانش.
والأحكام الآتية يمكن تأسيسها عن طريق فلسفية محضة: لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون وجود العالم غير مخلوق ويكون الوجود (المحدود) مخلوقًا. فيما يتعلق بالرفض الكنسي للأنطولوجيسموس انظر: :Dezinger, Enchirdion symbolorum, 3211
Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo, quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidiatas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.
انظر كذلك 3213:

نجده عند مالبرانش وروزميني، تؤسس النزعة الأنطولوجية معرفتها المباشرة لله كما عبّر عن ذلك بينيديكت سبينوزا Benedict Spinoza : «كما أن العالم واضح مباشرة، فإن الله واضح كذلك مباشرة، لأن الكائن المجرد، والماهية الشمولية أو العالم كما هوهو الله: deus sive natura (الله أو الطبيعة)». وبهذا المعنى فإن النزعة الأنطولوجية تتضمن حلولًا أو حتى «إلحادًا»، لكي نستعمل عبارة شوبنهاور، يختزل فيه الله[1]. وتصبح أطروحة نظرية المعرفة للحدس المباشر للوجود الإلهي مؤسسة هنا عن طريق نفي الإله المطلق، اللانهائي والمتعالي، إلى حد أن مباشرة الوضوح الإلهي لا يعني في آخر المطاف شيئًا آخر أكثر من مباشرة وضوح العالم. ولن نكون بحاجة للتأكيد بأننا نرفض مثل هذه الأنطولوجية المختزلة. نعم إننا نرفض وننفي إذن هاتين الأطروحتين المختلفتين للنزعة الأنطولوجية سواء في نتائجها الميتافيزيقية أو المعرفية[2].

3. يمكن فهم معرفة الله مباشرة من خلال ما يسمى بـ«الموقف الأنطولوجي» كما لو كنا نتوفر على تجربة طبيعية عن الوجود الضروري ووجود العالم. وهذه التجربة الإلهية هي مباشرة أكثر من أي تجربة حسية إلى درجة أنه يمكن أن نتعرف على كل الأشياء في الله.

لا يمكن في هذه الحالة لـ«النزعة الأنطولوجية» أن تكون متناقضة مع الموقف الذي عبرنا عنه فقط ـ على الأقل في مضمونه الميتافيزيقي ـ، حتى وإن كان يريد الذهاب إلى أبعد من ذلك برفضه لنفسه وللآخرين في تجربة مباشرة كبيرة لمعنى العالم. أكد شخصيًا على هذا النوع من التجربة المباشرة في العالم. وسواء أتعلق الأمر بمعرفة إلهية فطرية، التي توجد قبل كل تجربة في العالم، أو بنوع من الحدس المباشر لله بالتجربة في العالم، فإن «النزعة الأنطولوجية» تؤكد على أطروحة إمكان مشاهدة الله مباشرة دون مخافة السقوط في سخافة مثل هذا التأكيد. ويمكن للمرء أن يشير كذلك إلى التجربة التي يقوم بها الأطفال مع الله ـ كما هو الشأن في قصيدة Intimations of Childhood لووردسفورث Wordsworth ـ، التي (التجربة أعلاه) تبقى غير واضحة عن طريق الفكر الدياليكتيكي للتجربة في العالم، ويمكن للمرء

= Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem... Esse, quod actuat naturas finitas, ipsis coniunctum, est recisum a Deo.

إن الدراسة الأساسية المعروفة لي حول «الأنطولوجيسموس» ومعانيه المختلفة من وجهة نظر تاريخية منذ ديكارت إلى مالبرانش نجدها عند: Augusto del Noce, Da Cartesio a Rosmini, P. 485-499.

(1) يميز ماكس شيلر في «مشاكل الدين» حلولًا معاكسًا، والذي يترك فيه الله يمرّ إلى العالم.

(2) انظر: J. Seifert, **Essere**, Ch. 10-14

كذلك أن يفترض مع ديكارت ومع التعاليم القديمة لـ Desiderium naturale أن الله خالق الروح يترك آثاره في هذه الأخيرة كطابع لذاته ولمعرفته ذاتها. لكن يظهر لي أن هذه الأطروحة هي أطروحة غير دقيقة، حتى وإن بقيت مسألة فكرة الله كفكرة فطرية غير واضحة[1]. ولا يمكن لهذا النوع من المعرفة أن يكون له الحق في تجربة معاشة مباشرة كما هو الشأن للعالم وللكوجيطو.

4. هناك شيء آخر مغاير تمامًا لما قيل سابقًا ـ لا يستحق بالضرورة ذاك البعد السلبي لعبارة «نزعة أنطولوجية» ـ متعلق بنظرية المعرفة التي تشكل محور البرهان الأنطولوجي ـ وسنعود إلى هذا في هذا القسم وفي القسم 12 من هذا الكتاب ـ ويتعلق الأمر بتأسيس وجهة نظر منطقية ـ معرفية لنظرية المعرفة. تقول هذه الأطروحة «الأنطولوجية» فقط إن وجود الله ـ حتى وإن لم نكن نعرفه إلا من خلال تجربتنا في العالم ـ هو وجود واضح في ذاته فيما يتعلق بجوهره. وبهذا المعنى بإمكان النزعة الأنطولوجية الانطلاق من التعاليم الطوماوية لـ(الرغبة الطبيعية في مشاهدة الله) Desiderium naturale videndi Deum والقول بأننا نتوفر على رغبة قديمة لرؤية الله، تطابق ما قاله أوغسطين. لكن لا يمكن أن تكون للإنسان رغبة طبيعية في مشاهدة الله إذا لم تكن له معرفة مباشرة بالله. وبهذا المعنى فإن النزعة الأنطولوجية لا تؤكد على أية نظرية للمعرفة ولا على أية أطروحة أنطولوجية من الأطروحات التي رفضناها.

أشرنا فيما سبق إلى عبارة روزميني الحمالة لمعان كثيرة «البديهي في ذاته» per se (evidens ورأينا أنه يفهم هذا بمعنى مغاير للمعنى الذي نعنيه هنا بهذه العبارة. يعني أن معرفة الله لا تتطلب، بالنسبة له، المرور بوجود العالم. ونرى هنا خاصية من خاصيات نظرية المعرفة، التي يعترف بها روزميني كما رأينا، والمتمثلة في عدم إمكان معرفة وجود الله عن طريق البرهنة عليه بصفة غير مباشرة عن طريق البراهين المنطقية الشكلية للمقدمات المنطقية المختلفة عن الوجود الإلهي ذاته، لكن لا يمكن معرفته إلا عن طريق ذاته. وبهذا المعنى فإن البرهان الأنطولوجي يفترض أنه بالإمكان فهم الوجود الإلهي عن طريق ذاته نفسها، يعني أن الله باعتباره الكائن الحقيقي والضروري يحمل شرط وجوده في ذاته: «Verissimus omnium index sui ipisius»، لكي نذكر مرة أخرى الشعار الوارد في كتابنا. والبرهان الأنطولوجي غير مستقل عن هذا المعنى الأخير، المتمثل في كون وجود وجوهر الله هما بديهيان في ذاتهما se evidens عن طريق تأملهما لذاتهما.

---

(1) لكي تكون «المعرفة الفطرية» معرفة يجب عليها في كل الأحوال الرجوع إلى التجربة كما أوضح ذلك بالدوين شفارتس في نصه حول «تعاليم ديتريش فون هلدبراند فيما يتعلق بالوجود هكذا في علاقتها الفلسفية التاريخية».

بهذا المعنى وحده فإن «النزعة الأنطولوجية» تكون مطابقة للبرهان الأنطولوجي. على كل حال فإن هذه الأطروحة لا تقول لنا لا أنه بالإمكان رؤية الله دون تفتح عقلي أو عناء فكري، ولا أن البرهنة والاختلافات والخطوات المنطقية إلخ لتأسيس هذا البرهان غير ذات نفع. وسنرجع إلى هذا في الجزء الثاني عشر.

لا يعني وضوح الوجود الإلهي بحال من الأحوال بأنه يجب علينا أن نمتلك معرفة وافية عن الله، وهذا شيء غير ممكن بالنسبة لوجود متناهٍ. لقد اعترفنا بحدود معرفتنا المتعلقة بماهية الله الأنسليمية. من هنا فإنه ليس غريبًا، ما لاحظه ديكارت، من أن ما يوجد في الله اللانهائي هو أكثر بكثير مما يمكننا أن نعرفه عنه وبأنه يمتلك صفات لا يمكن أن «نلمسها بفكرنا» حتى كما هو الشأن بالنسبة للتثليث وأسرار الحب التثليثي الداخلي، التي نعتقد فيها نحن المسيحيين. وعلى الرغم من كل هذا فإننا أكدنا بأننا نمتلك معرفة صحيحة عن الوجود الإلهي.

بالإمكان إذن فهم الجمع بين هذين التأكيدين المتناقضين ظاهريًّا لأعلى عقلنة ولعدم إمكان الفهم النهائي وعدم إمكان تعريف الله عن طريق العقل الإنساني. ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلا عند ذاك الذي، وكما فعل ذلك بطريقة عكسية هيغل وبرينطانو، لا يخلط معرفة الحقيقة الموضوعية المطلقة الأكيدة بمعرفة غير مفهومة، بـ«معرفة محددة بدقة» أو بـ«جوهر مطلق»، أي ذاك الذي يعترف بحدود العقل الإنساني. وقد تطرقنا إلى هذا في كتاب آخر[1]. وما يهمنا هنا هو ليس ذاك المشكل في نظرية المعرفة لكن شيء آخر له بعد غنوصي. نريد قبل كل شيء أن نظهر بصفة عامة الفرق الكبير الذي يوجد داخل نظرية المعرفة وكيف يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة محدودة لكن صحيحة للجوهر الإلهي. وسوف لن يظهر بحث من هذا القبيل بأنه بإمكاننا أن نصل إلى معرفة حقيقية للطبيعة الإلهية فقط، لكن سيساعدنا كذلك على إبعاد «شوكة» البرهان الأنطولوجي، الذي يشير إلى التوصل إلى معرفة الله عن طريق معرفة إنسانية محضة غير صوفية وطبيعية، وهو الذي يعتبر نقطة انطلاق «هذا البرهان على وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي».

9،1. درجة «عمق» معرفة وجودية ما

لا شك أن هناك درجات غير محدودة لعمق معرفة وجود ما. وتطابق درجات العمق هذه درجات عمق مواضيع المعرفة وكذا كل فعل معرفي في حد ذاته ـ في حرية نسبية عن موضوعه حتى وإن سمح بمواضيع معينة لعمق أعلى للمعرفة ـ فعدد الأجانب

---

(1) J. Seifert, **Back to Things in Themselves und Erkenntnis objektiver Wahrheit**.

المقيمين في إمارة الليكتنشطاين سنة 1997 مثلًا لا يمكن فهمه لا بعمق ولا سطحيًا إذا كان بالإمكان فهمه. وهكذا فإن هذا الموضوع يسمح عن طريق عمقه الذاتي بمعارف عميقة وأخرى غير عميقة. ونفهم من عمق موضوع ما بالدرجة الأولى خاصيتين له: أهميته وحسنه. أي إننا نفهم البعد الروحي لقيمة العمق كأهمية أكسيلوجية والبعد الإيجابي لحسن ما ولقيمة ما من خلال محيط محايد وغير مبالٍ؛ كما أننا نفهم بعدًا عقلانيًا ونظاميًا للبنية العقلية لوجود ما، وأخيرًا فإننا نفهم واقع شيء ما[1].

عندما نفكر من جهة في عمق خاص، يميز بين فعل الحب وبين رغبة جسدية محضة، ومن جهة أخرى في كل الأعماق الكيفية، التي تسمح في الفعل النموذجي نفسه بدرجات لا حصر لها في كل تحقيق كيفي محض[2]، فإن هذه الدرجات سوف تطابق إذن عمق وأهمية وجود ما، وكذا درجة إبيستمولوجية للعمق المعرفي.

لا تطابق درجات عمق المعرفة درجة العمق الموضوعي فقط ـ بالمعنى المزدوج المتمثل في كون الوجود العميق يتطلب في كل مرة من أجل الوصول إلى فهم وجوده في ذاته القح معرفة عميقة ـ ولا تعتبر القيمة العميقة للمعرفة العميقة المطابقة لها ممكنة؛ بل إن هناك درجات معرفة أخرى أعمق لا يمكن حصرها للوجود الواحد في ذاته، والذي يمكن أن نتعرف فيه على وجود ما وعمق قيمة وكذا عمق الأسس العقلية والنظامية للوجود ولجوهر هذا الوجود. إن عمق درجات المعرفة تابعة لشروط نوع خاص وعام لموضوع المعرفة، تبعيته مثلًا لقدرات خاصة ونفي خاص للفهم، الذي يقرر ما إذا كان يجب على شيء ما أن يفهم أساسًا في قشوره أو فهمه مبدئيًا بعمق؛ لكنها تابعة قبل كل شيء للانفتاح الروحي اتجاه البعد العميق للوجود.

إذا أراد إنسان ما أن يكتسب فهمًا صحيحًا، لكن ليس عميقًا بما فيه الكفاية، للعدالة أو للحب، فإنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن ننفي أنه يعرف أشياء بعينها عن هذين الموضوعين معرفة موضوعية، لكن ما يبقى مفتوحًا للنقاش هو ما هي درجة عمق معرفته هذه لهذين الموضوعين.

يصبح واضحًا، بالنظر إلى الوجود اللانهائي وإلى عمق الوجود الإلهي، أن

---

(1) انظر: J. Seifert, «**Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein'** - Dietrich von Hilldebrand **als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit**».

(2) من أجل فهم الفرق بين العمق الأنطولوجي الخاص وبين العمق الكمي راجع: D. von Hildebrand, Sittlichkeit und etische Werterkenntnis. Eine Untersuchung ueber ethische Strukturprobleme, P. 89 ff.

درجات عمق المعرفة الإلهية هي عميقة بصورة لانهائية وتعتبر كل معرفة نهائية بعيدة عنها بطريقة لانهائية ولا يمكنها الإحاطة بعمق بالوجود وبالحسن الإلهيين غير المحدودين. لكن بالتأمل يمكن للإنسان الوصول إلى فهم موضوع ما عن طريق حريته واختياره الشخصي حتى وإن لم يكن بإمكانه معرفة كل أبعاد وكل العمق الميتافيزيقي لحرية الاختيار. وبهذه الطريقة فإن أي شخص يمكنه الوصول إلى معرفة صحيحة عن الوجود الإلهي دون أن يصل بأية طريقة من الطرق إلى عمق الوجود الإلهي. نعم يمكن للمرء أن يعرف صحة وجود ما دون أن يعوض فهمًا «سطحيًّا» بفهم عميق، وهنا لا بدّ لنا أن نميز بين المعرفة الإيجابية والمعرفة السلبية.

لكي نبقى في إطار الحقيقة فيما يتعلق بالله يجب القول بأنه لا يكفي امتلاك معرفة إيجابية عميقة كبيرة أو صغيرة عن الوجود الإلهي، بل يجب على الإنسان العارف بعمق أن يستحضر دائمًا مع سقراط عدم معرفته وأن يعترف بها ويتعرف عليها، وأن لا يغيب عن ذهنه البعد اللانهائي لعمق المعرفة الإلهية وأن يعي كذلك كل حدود معرفته، التي تبقى مختبئة وراء العمق اللانهائي لموضوع هذه المعرفة.

يمكن للمرء، في إطار عمق المعرفة، أن يشير إلى الاختلافات العامة في هذا العمق، كالاختلاف مثلًا بين العمق الحدسي ـ الأساسي، الذي يكون تابعًا لأخلاق وسلوك الشخص، وبين العمق العقلي، الذي يكون محددًا من طرف المعطيات العقلية الخاصة أو الفنية للشخص والاستعمال الجيد لهذه المعطيات.

إلى جانب واقعة كون الأبعاد المختلفة لنظرية معرفة ما يمكن أن تكون محدودة، دون المس بصحتها الموضوعية والمعرفة المتضمنة فيها، فإن هناك واقعة أخرى متعلقة بعمق المعرفة. هناك إذن عمق وجودي للمعرفة يمكنها أن توجد في حدود صغيرة جدًّا للمعرفة النظرية، التي يمكنها في الوقت نفسه أن تحمي عمق الموضوع المعروف من خطأ حدود عمق الذات العارفة. وأقصد هنا الوعي بعمق معرفة عدم المعرفة التي أشار إليها سقراط، والتي تطرقنا لها في مقدمة هذا الكتاب. هذا الوعي الذي لا تنساه الذات العارفة أو تهمله أو تنفيه (سواء نظريًّا أو وجوديًّا). وهذا العمق المعرفي هو العمق المعرفي نفسه لطريق النفي الطوماوية، وهو عمق ملتحم جدًّا بالوعي السقراطي بعدم وجود معرفة ذاتية.

لنطبق عمق هذه المعرفة على الله، ونعني هنا بعمق المعرفة الإلهية تلك المعرفة المتأثرة والمطبوعة بمعرفة والاعتراف بالواقعة التي تؤكد بأن عمق الحقيقة عامة وعمق الوجود الإلهي خاصة يتجاوز بطريقة لانهائية فهمنا. وبهذا المعنى فإن الطهارة العقلية تقف حجرة عثرة أمام معرفتي ليصبح العمق المعرفي

المحدود لعمق المعرفة الموضوعية الذي أمتلكه «غير صحيح». وفي الوجود المعرفي الخاص بحدود معرفتنا فإن عمق الموضوع سيهمل وستعطى كل الأهمية بالمعنى الإيجابي «للعمق المحدود للمعرفة» فقط. وبهذا المعنى يؤكد طوماس الأكويني مع ديونيسيوس بأن أعمق معرفة إلهية لكل مخلوق تكمن في معرفة كون الله يتجاوز كل معرفة نهائية محدودة[1].

من الممكن، للإطلالة على ما سنقوله فيما سيأتي، أن نشير إلى كون أبعاد عمق المعرفة ذاتها، التي تطابق وجود وأهمية موضوع ما يمكنها أن تلتقي بأبعاد معرفية أخرى (كالاستقلال)، وقد يكون بإمكان طفل ما مثلًا أن يفهم هذا الاستقلال حدسيًا، أحسن من ذاك الذي يفكر في قوة فهم الطفل أو في معرفته النظرية الواعية[2].

9،2. درجات «استقلال» نظرية معرفة ما

بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه، يوجد في عالم نظرية المعرفة اختلاف عام آخر، يتعلق بالاختلافات والتناقضات بين المعرفة المستقلة والمعرفة غير المستقلة وارتباطها بالوجود. فالاستقلال الكبير أو الصغير يمكنه ـ كما هو الشأن بالنسبة لعمق المعرفة ـ أن يلمس وجودًا ما على مستوى معرفي بسيط، كما يمكن أن نجده على مستوى الفهم النظري. والفرق بين درجات العمق وهذا النوع من الاستقلال معطى بصورة واضحة. يمكن لطفل ما أن يفهم مثلًا بعمق كبير ماذا يعني حب الوالدين أو حب الإخوة والأخوات أو الحب الطفولي، لكن قد يعوزه فهم تجربة علاقة الحب بين رجل وامرأة، بين الإنسان والله أو بين الأصدقاء. وقد يعرف طفل ما بطريقة جيدة للغاية بعض الأبعاد المهمة في حياته للعدالة أو الظلم، لكن دون معرفة الميادين الأخرى سواء الاجتماعية أو القانونية للعدالة التي يعرفها كل قاض.

يمكن بالتأكيد أن يكون هناك سبب رئيس وراء العمق الميتافيزيقي لموضوع معرفة ما، والمتمثل في أنه لا يمكن بالفهم المحدود أن يكون إلا فهمًا غير كامل. ويصبح ضعف عمق معرفة ما في حدّ ذاته مصدرًا لعدم كمال هذه المعرفة، على

(1) انظر: Thomas von Aquin, Expositio super librum Boethii de trinitate, Q. I, a.2: Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae...

(2) لقد أشارت إلى ذلك Edith Stein خاصة. انظر: E. Stein, **Endliches und Ewiges Sein**, P. 58: وكذا: J. Tarnowka, **Ueber die philosophische Anthropologie Edith Steins**.

الرغم من أنه ليس السبب الوحيد. وفي كثير من الأحيان لا يمكن لمعرفة ليست عميقة بما فيه الكفاية الوصول إلى موضوع معرفي موضوعي وعميق يمتلك صفات ويؤسس علاقات فقط، بل إنه يبقى محدودًا من وجهة نظر كاملة. وعلى الرغم من هذا النوع من العلاقات غير القارة والكثيرة، يبقى كمال المعرفة الوجودية مخالف في العمق لهذه العلاقات.

باستثناء ميدان التجربة الساذجة والمعرفة القبل علمية، فإن الفرق بين المعرفة الكاملة والمعرفة غير الكاملة لموضوع ما توجد على مستوى الفهم النظري لهذا الموضوع، حيث يكون التطور في مختلف ميادين المعرفة صعب جدًّا وتكون ظواهر الكمال في مقابل عدم الكمال موجودة.سنغفل فيما سيأتي إشكالية كمال وعدم كمال المعرفة في ميدان المواضيع الإمبريقية ونقتصر على إشكالية عدم كمال المواضيع القبلية الضرورية، التي نفهمها في وجودها الكلي إلى حد ما وتظهر لنا إما كاملة أو غير كاملة.

إن المعرفة الكاملة مثل معرفة كون الحرية تتضمن الاختيار العفوي للذات العارفة، على الرغم من أن الحديث لا يشمل أهمية الحرية كقيمة، قد تكون معرفة كاملة وصحيحة. وفي الرياضيات يمكن كذلك الإجابة عن إشكاليات جواهر ضرورية وعلاقات ضرورية تكون معطاة بطريقة واضحة كالمثلث ومجموع أضلاعه أو الدائرة وقوانين التنصيف، الأعداد الأولية وعددها اللانهائي أو البرهان الأوقليدي على لانهائيتها إلخ؛ على الرغم من احتمال غياب معرفة كاملة بكل نظرية حول قوانين هذه الأشكال الهندسية أو هذه الأعداد الجبرية. ويصحّ الشيء نفسه على نظرية لعبة الشطرنج وميادين أخرى لا حصر لها.

للفرق بين المعرفة الكاملة والمعرفة غير الكاملة فيما يتعلق بموضوع البرهان الأنطولوجي الذي يهمنا هنا أهمية خاصة. فإمكان تقديم جواب مقنع على اعتراض جاولينوس والأكويني، المتمثل في عدم إمكان معرفة الجوهر الإلهي لأننا لا نفهم مثلًا التثليث[1]، متوقف أساسًا على وجود معرفة وجودية قبلية صحيحة لكنها غير

---

(1) انظر: Thomas von Aquin, Expositio super librum Boethii de trinitate. Q. 1, a.4, resp. Dicendum quod deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint. Qod patet ex hoc quod deum non cognoscimus in statu viae nisi ex effectibus, ut ex praedictis patere potest.
Ebd., Q.1, a.2:
non potest ipsum deum cognoscere in hoc statu per forman quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis.

كاملة. فإذا كان بإمكاننا الوصول إلى هذه المعرفة غير الكاملة والصحيحة في الوقت ذاته عن الوجود الإلهي، فإن ذلك قد يكفي من أجل معرفة الوجود الإلهي الضروري، لكن هذه المعرفة تكون مثلًا غير كافية للإجابة عن إشكالية وحدانية أو تثليث الله.

يمتلك الإنسان عامة في الأشكال الرياضية وفي الجمل المنطقية معرفة غير كاملة فقط، التي إما أنه لا يفهم فيها على الإطلاق النظريات المعقدة أو الأسئلة الفكرية المعقدة بالنظر إلى المواضيع الهندسية، أو أنه لا يعرف كل الخصوصيات البسيطة لموضوع رياضي ما، بل فقط «جزءًا» من هذه الخصوصيات وعلاقاتها.

يتمثل النوع الأول من عدم كمال المعرفة في كون وجود ما يمتلك إلى جانب الصفات الوجودية التي يمكن أن نتعرف عليها صفات أخرى يكون من الصعب التعرف عليها، ويصحّ هذا خاصة على إشكاليتنا التي تهتم أساسًا بمحاولة إمكان معرفة وجود لانهائي وتطبيقه الخارجي العميق. وقد أجاب أنسليم في هذا الإطار على جاولينوس بحذاقة: «لكن إذا كنت تريد أن تؤكد بأنه لا يمكن فهمه وبأنه لا يوجد في الفكر... فيجب عليك أن تقول أيضًا إن المرء لا يمكنه أن يرى ضوء النهار، لأنه لا يمكنه أن ينظر إلى الأشعة القوية للشمس، لأن كل ضوء النهار ما هو إلا ضوء الشمس. بالتأكيد أن «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يمكن على الأقل أن يفهم بطريقة أو بأخرى وأن يكون بطريقة أو بأخرى في الفكر تمامًا كفهم الجملة التي سبقت الإشارة إليها»[1].

لعدم كمال المعرفة الإنسانية بالله أسباب عدة ملموسة، وخاصة بسبب حدود موضوع المعرفة ولانهائية موضوع الوجود الإلهي، وكذا بسبب عدم كمال جوانب أخرى للمعرفة الإنسانية المتعلقة بالوجود، وهذا ليس غريبًا. لا يمكن لمعرفة متناهية، بأي حال من الأحوال، أن تفهم وجودًا لانهائيًا كاملًا بطريقة كاملة، فالعمق اللانهائي لموضوع المعرفة يتضمن الكثير من أبعاد الوجود والكثير من الصفات والعلاقات، التي تكون واضحة لمعرفة أعمق فقط.

9، 3. الوجود الإلهي والمعرفة الإلهية المباشرة و«غير المباشرة»

بتطرقنا لهذه النقطة نكون قد لمسنا فرقًا آخر مهمًا جدًا: الفرق بين المعرفة الوجودية المباشرة والمعرفة الوجودية غير المباشرة. فهناك الكثير من

---

(1) انظر: Anselm von Canterbury, Responsio editoris, Ch. 1, **Opera omnia**, S. 132. انظر كذلك: Anselem von Canterbury, Werke, édt. R. Allers (a.a.o.), P. 390.

أشكال المعرفة التي لا تكون لها أية علاقة مباشرة مع الوجود المعروف ولا أي إمكان لرؤيته، بل نمتلك معرفة غير مباشرة عنه فقط.

من بين المعارف غير المباشرة التي تنتمي إلى ميدان المعرفة الإمبريقية هناك كل المعارف التاريخية وكل المعارف التي تصلنا عن طريق مؤشرات ووثائق وكتابة وكلام أشخاص آخرين. إننا نكون إذن مضطرين ضروريًّا إلى اللجوء إلى هذا النوع من المعرفة عن طريق أشخاص أو أحداث لم نعشها أو لم نعش معها سواء زمانيًّا أو فضائيًّا. ويصحّ هذا على كل الأحداث التي لا نكون فيها «شهود عيان» وعلى كل الأشياء والأشخاص الذين لا نعرفهم مباشرة. ويعتمد الكثير من العلماء على مثل هذه المعرفة. فهناك الكثير من شُعَبِ العلم يكون موضوع دراستها معقدًا، إما بسبب ماضيها أو بعدها الفضائي/الأرضي أو بسبب عدم إمكان الشخص الواحد إيجاد كل الضروريات للتجربة وعدم توفره على كل الخطوات المعرفية التي تمكنه من دراسة الموضوع، هذه الخطوات التي تكون ضرورية لمعرفة هذا الموضوع. بطبيعة الحال يكون الاعتقاد بهذا المعنى من بين الميادين التي نعتمد فيها على «السمع» والثقة في الآخرين للوصول إلى معرفة «غير مباشرة».

هناك نوع آخر جد مغاير من المعرفة «غير المباشرة» بالمقارنة مع المعرفة المباشرة. ونجد هذا النوع من المعرفة في المواضيع التي لا يمكننا أن نراها لا بحاسة النظر (العين) ولا بعين عقلية كشيء «عضوي معطى»، بل فقط عن طريق تفكير، خطوات تفكير، حجج وأشكال فكرية وصفية مختلفة. فإذا اعتمدنا من أجل معرفة وجود النار على الدخان فقط وعلى القانون العام القائل بأن النار بصفة عامة تُنتج الدخان، فإننا سنبقى في إطار معرفة «منطقية غير مباشرة». وعكس هذا هو المعرفة المباشرة سواء أكانت حسية أو عقلية.

هناك شكل أساسي ثالث «للمعرفة غير المباشرة» لا يكون فيه الوجود المعروف ذاته حاضرًا في حالة متخيلة أو واقعية، بل إننا نعرف هذا الوجود عن طريق وجود أو جوهر آخر بافتراضات من أنواع مختلفة أو بانعكاسات مختلفة. إنه يكون موجودًا بالضرورة في علاقته الوجودية الضرورية مع وجود آخر. ويمكن الحديث هنا عن «المباشرة غير المباشرة» أو عن «الحدس غير المباشر». وهكذا بإمكاننا أن نعرف مثلًا فعل ظُلْم ما في مرآة العدل نظرًا للعلاقة الضرورية التي تجمع بينهما، ويكون الوصول إِلَى هذه المعرفة وصولًا حدسيًّا. وعلى الرغم من أننا لا نعيش نحن أنفسنا هذا الفعل الظالم ولا نلتقي به، فإن وجوده الخاص

يتضمن في ذاته، لأن العدل مشترط ضروريًا بالظلم ولأنه يعتبر الصورة التي تعكس وجوده. ويتحدث بونافانتورا هنا عن Kontuition[1].

يكون الكثير من الحالات الإمبريقية المتعلقة بالمعرفة غير المباشرة بالمعنى الثالث معطيات غير مباشرة كما هو الشأن مثلًا في المعرفة التي نكتسبها عن طريق الرسائل والعلامات ورسائل الحب مثلًا لشخص ما. إننا نتعرف على هذا الشخص كموضوع عاقل في نهاية المطاف بطريقة غير مباشرة في ضوء حب أو فعل ما.

تعتبر الحالة الأولى الحالة الأكثر أهمية بالنسبة لنا، حيث تكون فيها العلاقة ضرورية بين وجودين اثنين، كوجود مثلًا تناقض ضروري أو علاقة ميتافيزيقية ضرورية بينهما. ويتعلق الأمر هنا بوساطة محضة ومعطى حدسي لوجود «معكوس من جديد» بمعنى ميتافيزيقي ما. ومن المحتمل أن أفلاطون قد قصد هذا النوع من العلاقة عندما تحدث عن تذكر الفكرة مرة أخرى عن طريق تشابهها، في محاورة فيدون مثلًا، وكذا عندما افترض أن هذه العلاقة كما هي لا تكفي لتوصلنا إلى معرفة «الوجود الغائب»، في الوقت الذي نؤكد فيه نحن عكس هذا.

نجد حالة خاصة ونوعًا رابعًا لمثل هذه «الوساطة المباشرة» في الأماكن التي يكون الأمر يتعلق فيها بـ«الهاوية السحيقة» وبالجوهر العميق لوجود ما ـ ويكون هذا الوجود كمالًا خالصًا ـ ولهذا فإنه يسمح بعمق لانهائي، لا نلتقي به واقعيًا إلا بأشكال ضعيفة وغير كاملة. وبهذا المعنى فإن معرفتنا لماهية العدالة مثلًا والجمال والحقيقة والحسن والحب إلخ هي معرفة «غير مباشرة»، وبالضبط بمعنى مزدوج: تقدم مرة بصفة غير مباشرة لا يمكننا فيها أن نراها في تمظهرها الفعلي وفي عمقها غير المحدود، فلا نلتقي بعدالة مجسدة في ذاتها» ولا بـ«حسن في ذاته» إلخ. وإذا كان هذا النقص في تجسيد الكمال هو السبب في غير مباشرة هذا المعطى، فإن ذلك راجع إلى ضعف فهمنا لوجود ماهية العدالة المطلقة والحسن المطلق والوجود اللانهائي. إن الأمر يتعلق بفهم صحيح وليس بفهم «غير مباشر» بالمعنى الحقيقي للكلمة لهذه الكمالات الخالصة وبفهم مباشرة لغياب أي حدود ضرورية لهذا الوجود.

إن معرفتنا لله المعطاة في الإيمان الديني هي إذن معرفة «غير مباشرة». ومعرفتنا الفلسفية بالله، والتي لا تكون وسيطة بالمعنى الأول لهذا المفهوم، هي إذن معرفة «غير مباشرة» بالمعنى الثاني والثالث، وخاصة بالمعنى الرابع. بالتأكيد إنه لا يمكن الوصول إلى هذه المعرفة إلا عن طريق تفكير استدلالي، وهي مختلفة على كل حال

(1) انظر: Kateryna Fedoryka, «**Certitude and the Objekt of Knowledge**».

بوضوح، في شكلها المباشر كذلك في البرهان الأنطولوجي عن النظر المباشر، الذي يقدم دائمًا كشرط لهذه المعرفة من طرف المدافعين ونقاد البرهان الأنطولوجي على وجود الله. ولا بدّ أن نعترف بأن الأكويني وبرينطانو وإديث شطاين على حق بتأكيدهم بأننا لا نمتلك أي نظر مباشر لله[1].

لا يمكن أن نستنتج من هذا بأننا لا نمتلك بأي معنى من المعاني أية معرفة عن الله، أو أننا نمتلك معرفة الله عن طريق الاستنتاجات فقط. تُمَكِّنُ العلاقة الوجودية الضرورية بين العالم والله والعلاقات السببية الضرورية بينهما وكذا «المباشرة وغير المباشرة» لفهم «الكمالات الخالصة»، عقلنا من الوصول إلى الوجود الإلهي، الذي لا نصل إليه بهذا المعنى إلا بطريقة غير مباشرة. لكن وبهذه الطريقة، فإن الوجود الإلهي معطى بطريقة غير مختزلة. وبهذا المعنى يفهم الوجود الإلهي في «ذاته».

نفهم من هذه «الوساطة» (الوساطة غير المباشرة) للمعرفة الإنسانية لله ومن لانهائية مضمونها، التي يلتقي بها عقلنا المتناهي، لماذا يكون من الممكن امتلاك فهم صحيح للطبيعة الإلهية، يكون كافيًا للبرهان الأنسليمي لفهم الوجود الإلهي الحقيقي وغير المخلوق والضروري، لكنه في الوقت نفسه فهم غير كامل.

9،4. معرفة وجود ما كموجود و«المعرفة الوجودية الخالصة»

هناك فرق مهم جدًّا آخر في إطار المعرفة الوجودية التي ميزنا فيها بين المعرفة الوجودية الإلهية المباشرة وغير المباشرة. فهناك فرق بين معرفة خالصة (أو «تصور خالص») لوجود ما ورؤية هذا الوجود نفسه كموجود نلمسه في وجوده الواقعي الفيزيقي. من الممكن أن نتصور بطريقة مضبوطة إنسانًا ما كحي، لكن وعن طريق هذا التصور ولربما عن طريق تخيل ماهيته فإن هناك عناصر أخرى غير واقعية لهذا الوجود تتدخل لتؤثر بدورها في طريقة رؤيتنا له.

لتصور محض ما، في كثير من الأحيان، علاقة وطيدة بخسارة في المضمون، أي إنه يحدد بصفة كبيرة المضمون. بالفعل فإن مضمون التفكير في أخذ الواقع بطريقة صحيحة هو مختلف عن الكمال الخاص لمعرفة مباشرة لشخص موجود بالفعل أو وجود موجود.

نعيش في وجود عام كما هو بطريقة خاصة جدًّا وبالنظر إلى هذا الوجود ذاته نبتعد بـ«مسافة» معينة عن هذا الوجود. وعلى الرغم من أن العلاقة الحقيقية، أي العلاقة الخبرية بهذا الوجود، تكون موجودة، فإننا نعيش الحدود الكبيرة لمعرفتنا،

---

(1) ترى إديث شطاين في هذا الغياب «نظرة مليئة» كما تقول مع هوسرل، لسبب كوننا لا يمكن أن نفهم فلسفيًّا الحقائق والأسرار الدينية. انظر: Edith Stein, **Endliches und Ewiges Sein**, P. 116.

التي توجد في غياب حاضر مجسد واقعي، كما تقترحها نظرة مباشرة للعدالة المجسدة أو العدل المطبق فعليًا. ولا يوجد بسبب هذا الفقر في الحدود المحضة لمعرفتنا، لأن الجواهر المجردة والمثالية لا يمكن أن تعطى بطريقة أخرى، بل بنقص في الفكرة العامة الخالصة في اختلافها عن الوجود الموجود بالفعل. وفي حالة وحيدة، حيث يجتمع المثال (الوجود الضروري) والوجود الواقعي[1]، فإن المعرفة الإنسانية، التي تفهم هذا الوجود كنوع من الموجودات العقلية الخالصة وليس كوجود مجسد، تكون محدودة بسبب عدم كمالها هي ذاتها، عندما تنظر إلى هذا الوجود الضروري الذي ينتمي إلى الوجود الواقعي ليس كوجود موجود بالفعل، لكن عندما تفهمه بطريقة عقلية خالصة.

لا بدّ هنا أن نستحضر باستمرار كون وجود ضروري عقلي ما لا يمكن أبدًا أن نراه بالعين المجردة، لكن بالعقل فقط، وهذا النظر العقلي لا يكون أقل مباشرة من النظر الحسي[2].

باستثناء هذا، لا يمكن لوجود ضروري عام أن يوجد إلا في حدس عقلي وليس في وجود فعلي. ويمكن القول بأن هناك في الأماكن التي يتعين فيها على الوجود الضروري أن يوجد واقعيًا، إمكان رؤيته بالعقلية كموجود من الممكن مسحه من طرف أبعاد العقل والرؤية ومعرفة وجودية أكثر كمالًا تكون كرؤية مجردة محضة للماهية بمعنى الوجود الإلهي غير المخلوق.

إن كون المثال مجردًا، أو كون معرفتنا له ككيان عقلي ومفارق مجردة، ليس مسؤولًا عن عدم اكتمال المعرفة الإنسانية للموجودات المعتقدية وعلاقاتها المتبادلة. ويمكن للمرء أن يميز مرة أخرى في إطار المعرفة العامة بين فهم بعيد وفهم مجرد لوجود ما وبين رؤية عقلية مباشرة كما نمتلكها الآن. وتعتبر هذه الملامسة المباشرة لجوهر ما في عمقه الفعلي العقلي شيئًا أساسيًّا في فلسفة أفلاطون تمامًا مثل أمل وشغف الفلاسفة، وهما الأمران اللذان لن يتحققا إلا بعد الموت كما قال أفلاطون في محاورة فيدون.

---

(1) فيما يتعلق بهذا التمييز انظر: **Josef Seifert, Sein und Wesen.**

(2) لقد أكد إدموند هوسرل في «**بحوث منطقية**» على مفهوم «kategorialen Anschauung» «**فهم المشاهدة**»، وبهذا فإنه يكون قد طور دراسة مهمة جدًا لكل فينومينولوجيا ولكل فلسفة بصفة عامة. ولقد أشار إلى ذلك بصفة خاصة ماكس شيلر والذي أكمل دراسة مشاهدة الوجود. وقد أظهر هلدبراند في «**ما هي الفلسفة؟**» على أن فهم/مشاهدة الجواهر الذاتية لا تكون ممكنة فقط عن طريق الحواس **What is Philosophy?** Ch. 5-6، وكذا: «Das Cogito und die Erkenntnis des realen Welt».

إن التأمل الكبير المباشر، الذي يعتبر رؤية عقلية خالصة للـ Kosmos noetos، ليس هو الشيء الوحيد الذي أشار إليه أفلاطون، بل إن هناك رؤية ولقاء الجواهر الموجودة والعقلية، عدالة شخصية مجسدة، جوهر جسدي فعلي إلخ، كما أشار إلى ذلك على الأقل في السوفسطائيين: «الأجنبي: لكن كيف، عند زويس! هل يجب علينا أن نقتنع بسهولة بأن الحركة والحياة والروح والعقل ليست في الواقع شخصية خاصة؟

طيطيطوس: إن هذا تأكيد محزن أيها الأجنبي، سنصحح هذا!»[1].

على كل حال، وإذا اعْتُرِفَ بالوجود الإلهي الواقعي ـ الحي كجزء من الكمال الخالص اللانهائي، فإن الوجود الواقعي الضروري والمضمون اللانهائي لله سيصبحان بالتأكيد موضوعين للأمل في مشاهدته، ولا يمكن لهذه المشاهدة أن تحصل الآن نظرًا لحدود معرفتنا وفقرها. وفي مثل هذه المشاهدة المباشرة فإن المعرفة الجوهرية «الخالصة» ستتحقق عن طريق لقاء فعلي وعن طريق مشاهدة واقعية لا نمتلكهما في هذه الحياة.

ينتج عن هذا إذن بأننا لا نمتلك الآن أي إمكان لمشاهدة الله، وهذا لا يعني بالتأكيد أن المعرفة الوجودية «الخالصة» على الرغم من نقصها لا تكفي لمعرفة صحة وضرورة الوجود الإلهي ولفهم الوحدة الضرورية وهوية الوجود الواقعي، الذي يضمن كون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، «لا يمكن أن لا يكون nicht nichtsein kann»، وعلى كونه يوجد بالضرورة من خلال ذاته نفسها.

على الرغم من أن هذه المعرفة الوجودية «الخالصة» لا تكفي لمشاهدة الله، فإن هذا لا يعني ضرورة الاتفاق مع الأكويني وفلاسفة آخرين عندما يؤكدون بأن البرهان الأنطولوجي غير صحيح، بسبب عدم المقدرة على مشاهدة الله.

5،9. «المعرفة غير المباشرة» الإيجابية و«المعرفة غير المباشرة» السلبية حول معنى طريق السلب Via negationi

هناك فرق إضافي آخر بين الأنواع المختلفة للمعرفة الوجودية ويتعلق الأمر بالتمييز في المعرفة غير المباشرة بين المعرفة «غير المباشرة الإيجابية» والمعرفة «غير المباشرة السلبية». وفي مثل هذه الحالات فإن وجودًا ما ينفتح لنا عن طريق أجزائه

---

(1) Platon, **Sophiste**, 248e-249a. انظر في هذا الإطار كذلك: Giovani Reale, **Zu einer neuen Interpretation Platons.** يحاول رييالا أن يقدم تعاليم الديمورجية في الميتافيزيقا الأفلاطونية كغير أسطورية.

المتناقضة. ويصحّ هذا على الأمثلة التي استعرضناها فيما سبق، حيث أكدنا أن العدالة مثلًا لا يمكن أن تُعرف إلا بمعرفة الظلم، والجمال والنظام لا يعرفان إلا بمعرفة القبح والفوضى، والوجود لا يمكن أن يعرف إلا إذا كان هناك عدم وجود. ويلعب مثل هذا الفهم عن طريق الضد، كما أشار إلى ذلك وليام مارا[1]، دورًا كبيرًا جدًّا: فإذا لم يكن هو الطريق الوحيد للمعرفة، فإنه يعتبر إذن تتمة وتكميلا لطرق أخرى لمعرفة موضوع ما.

تعتبر «المعرفة بالضد» من الأهمية بمكان بالنسبة للمعرفة الإلهية، كما هو الشأن بالنسبة لمعرفة الضروري عن طريق غير الضروري ومعرفة اللامتناهي عن طريق المتناهي ومعرفة الأزلي عن طريق الفاني. وهنا نجد نوعًا من الحضور الخاص واستنتاج متناقض ما مباشر، ينتج بفضل علاقة وجودية ضرورية. وهنا نلمس معنى معينًا للطريق السالب «Via negativa»: «يجب أن نفهم أولًا» ما «هو غير إلهي» وما هو عكس الوجود الإلهي، وبعد ذلك نعرف الإلهي. وهناك لحظة من لحظات هذه السلبية ترافق كل معرفة إنسانية لله.

لا تعتمد المعرفة الإنسانية لله على المعرفة «عن طريق الضد» فقط. إن معرفة «الكمالات الخالصة»، كما تظهر لنا في العالم، هي معرفة غير مباشرة، لكنها معرفة غير مباشرة إيجابيًّا لمعرفة «المعنى الأقصى» و«الجوهر الأقصى» لهذه الكمالات الخالصة، حيث نجد فيها «العدالة ذاتها»، و«الوجود ذاته» إلخ ليس عن طريق أضدادها، بل عن طريق اشتقاقها مما يشكل جوهرها.

لنرجع إذن إلى تلك الأشكال من المعرفة الإلهية، التي تنتج عن طريق أضداد الله، والتي يلخصها المرء عادة في تسمية «طريق السلب». يمكن للمرء أن يتحدث عن طريق السلب أو عن الثيولوجيا السلبية بمعان كثيرة، وقد عملت هذه المعاني المختلفة التي لم يحسم النقاش في تحديدها بدقة على الإساءة إلى إشكالية الله.

9، 5، 1. الطريق السلبي بالمعنى السقراطي كمعرفة من خلال «معرفة عدم المعرفة الشخصية»

نجد بمعنى أولي بأن الطريق السلبي لعرفة إلهية، يعني كل معرفة تفهم ماهية الله، ليست معرفة إيجابية، بل معرفة سلبية. وإذا كانت فرضيتنا هذه سليمة، فإن هذا الطريق السلبي يفترض كذلك معرفة إيجابية، لأن المرء يريد هنا معرفة عدم معرفته لجوهر ما ليعترف بها كعدم معرفة بالمقارنة مع الوجود الإيجابي لموضوع المعرفة

---

(1) انظر: William A. Marra, «**Creative Negation**».

التي لا يعرفها. ومن خلال هذه الخصوصيات غير المعروفة بالنسبة له ومن خلال أسس عدم معرفته الشخصية يعرف بأنه لا يعرف.

بهذا المعنى الأولي فإن الطريق السلبي هو كل معرفة لا تحتوي موضوعيًّا على نقص ما فقط، لكن تلك التي تكون ذاتها العارفة تعرف أن هذا النقص هو موضوع معرفتها.

عكس هذا الطريق السلبي ستكون إذن تلك المعرفة هي التي لا تصل إلى معرفة موضوعها عن طريق عدم المعرفة، لكن تلك التي تصل إلى المعرفة عن طريق إيجابي لتعرف ماهية موضوعها. وتكون معرفة ما إيجابية بهذا المعنى الأولي في الحدود التي لا تصل فيه إلى معرفة موضوعها عن طريق عدم المعرفة وعن طريق وعيها بعدم معرفتها هذه، لكن إيجابيًّا عن طريق معرفة ملموسة لموضوعها. وبهذا المعنى فإن الله وحده هو الذي يمتلك هذه المعرفة الإيجابية الخالصة عن الله، لأن معرفة إلهية شاملة، والتي لا تتضمن أية بقايا لعدم معرفة جوهر الله، هي التي ستكون إذن معرفة إيجابية كاملة لله. وليس هناك عقل نهائي/فانٍ يمكنه أن يمتلك مثل هذه المعرفة. وقد تحدث ديونيسيوس والأكويني في النصوص السابقة لهما عن أعلى المعارف الإلهية التي، وعن طريق معرفتنا لعدم معرفتنا، تتجاوز معرفتنا.

يمكن للمرء أن يضيف إلى هذا كون المعرفة الإلهية الإيجابية تتجاوز بهذا المعنى بطريق لانهائية كل المعارف الإنسانية الإيجابية عن الله. وستعني هذه المعرفة السلبية، أو المعرفة عن طريق النفي، معرفة الجوهر الإلهي اللانهائي عن طريق معرفة المرء لعدم معرفته، هذه المعرفة التي تسمح للجوهر الإلهي أن يوجد خارج كل شيء، وأن يرتفع عن كل شيء.

9،5،2. معرفة الجوهر الإلهي عن طريق المعطيات السابقة لما هو غير إلهي

يتحدث المرء بمعنى ثان مغاير تمامًا للمعنى الأول عن طريق السلب في الأماكن التي يتعرف عليها بأنها ليست الله، وفي الأماكن التي يفهم من خلالها بأنها ليست هي الوجود الإلهي، يعني عن طريق العالم. وبهذا المعنى فإن كل معرفة إنسانية لله هي معرفة سلبية له. فهي ليست نظرًا غير مباشر، نتمناه، لكنها معرفة تبدأ من المواضيع المباشرة لحواسنا ولتجربتنا، يعني من العالم المحسوس الذي توجد فيه مُعَايشاتنا الواعية وكل المعطيات المعطاة بأشكال مختلفة من المباشرة في التجربة الخارجية والتجربة الداخلية. ولا نتعرف هنا على الله بطريقة إيجابية، فهو ليس موضوعًا مباشرًا لتجربتنا، لكن المعارف التي نتوفر عليها عن الله تكون ممكنة بواسطة مشاهدة وتجربة ما هو غير إلهي. وإذا كان من غير المهم الأمل في معرفة إلهية إيجابية كاملة بالمعنى الأول للكلمة، فإنه من المهم للإنسان أن يتمنى مشاهدة الله،

الوجود الأزلي، بطريقة مشابهة أو أحسن من المشاهدة المباشرة. ويتحدث أفلاطون عن هذا النوع من الأمل في فيدون عندما يأمل في مشاهدة الحقيقة كما هي، بالنظر إلى طبيعتها الذاتية، بعد الموت. ويتحدث الأكويني كذلك عن هذه السلبية لهذا الجانب من المعرفة الإنسانية لله[1].

بهذا المعنى يمكن لكل معرفتنا الحالية عن الله أن تكون سلبية فقط، لأن الله ليس موضوعًا مباشرًا للتجربة، ولأنه بالتأكيد[2] يتجاوز كل تجربة في العالم سواء كانت زمانية أو منطقية - إبيستمولوجية. ولا يفترض البرهان الأنطولوجي نفسه بأية طريقة من الطرق إيجابية المعرفة الإلهية بمعنى المشاهدة المباشرة، على الرغم من كون الأكويني ونقاد كثيرين للبرهان الأنطولوجي يؤكدون هذا.

9، 5، 3. طريق السلب كمعرفة لله عن طريق ما يتنافى معه

يوجد معنى ثالث للمعرفة السلبية أو الطريق السلبي في شكل من المعرفة لا تستمد إيجابيًا سبب وجودها المطلق والسبب الأول لوجودها من خاصيات معينة للعالم، ولا تفهم الوجود الضروري لتحقيقها اللانهائي وللوجود اللانهائي الكامل (ذاك الذي ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه). يعني تلك المعرفة التي لا تنطلق من الله، بل مما يناقض الصفات الإلهية. ويمكننا في هذه الحالة أن نميز المعرفة الإلهية الإيجابية من خلال الإثباتات ومن خلال طريق التسامي Via supereminentiae عن معرفة سلبية لله. فعندما نعرف مثلًا بأن الله يتضمن كل القيم، كل الحسن، كل الوجود كل الحياة إلخ، فإننا نمتلك هنا معرفة إيجابية عن الله؛ لأننا نعترف له بكل تلك الصفات التي نجدها في العالم كذلك، ولأنه يكون بإمكاننا أن نقوم بالتسامي بكل الأشكال العقلية لهذه الصفات، كما وضح ذلك دونيس سكوتوس. وبهذا المعنى تكون معرفة كون الله هو سبب كل الموجودات العرضية الأخرى معرفة إيجابية عن الله، لأننا لا ننطلق من خاصية مضادة لما يمكن أن نجده في الصفات الإلهية.

تكون ديمومة وجود العالم بهذا المعنى الثالث للطريق السلبي نقطة بداية معرفة كون الله - على الأقل في مجموعة من صفاته - يمتلك خاصية مغايرة للديمومة: وبأنه

---

(1) يتحدث طوماس الأكويني في كثير من النصوص عن هذا في Expositio super librum Boethii de trinitate, Q. 1, a. 1-4.

(2) لا أريد هنا أن أؤكد احتمالًا أنه ليس هناك أية معرفة إلهية «فطرية» في كل تجربتنا في العالم، لا يمكن أبدًا البرهنة عليها، ولا يمكنني أن أنفي أن المعرفة الإلهية من خلال تجربة الحواس، ومن خلال التجربة الداخلية للمعرفة المباشرة لما هو غير الله، تتجاوز المعرفة الأولى. وعلى كل حال فإن البرهان الأنطولوجي لا يفترض أبدًا أية فطرية.

لا يمكن أن يكون ديموميًا. ويكون بإمكاننا بالطريقة نفسها أن نعرف بأنه لا يمكن السماح بعدم ضرورية الوجود الإلهي. لا يتعلق الأمر هنا بتناقض محض، كما يمكن أن نجده في صيغة لا أو في الغياب الكامل للوجود العرضي أو الزمني، بل بنوع خاص من التناقض، يمكن أن نفهمه هنا ببساطة كنصف تناقض. هناك كذلك معرفة من خلال الأضداد والأنقاض كمعرفة وجود العدل عن طريق تجربة الظلم.

نسمي هذه الوساطة السلبية للمعرفة الإلهية، والتي بفضلها نفهم الله كذاك الذي لا يتسم بسمات العالم، أو ذاك الذي يتعارض مع هذه السمات، بالطريق السلبي على الرغم من أن الأمر لا يتعلق هنا بنفي من دون معرفة إيجابية؛ وإلا فإنه سوف لن يكون بإمكاننا أن نميز العدم Nichts، الذي يعتبر نقيضًا للوجود ولصفات العالم، عن الله، حتى وإن كان هذا العالم يشكل النقيض الجذري لله. ولن يكون باستطاعتنا أن نميز بين العدل الإلهي اللانهائي، الذي يعتبر النقيض المطلق لكل ظلم. سميت كل معرفة عن الصفات الإلهية التي نكتسبها عن طريق التجربة وبواسطة ضدها الطريق السلبي بحق. وتلعب هذه المعرفة دورًا مهمًا في المعرفة الإنسانية لله. فمادامت معرفتنا للشر تنطلق من الكمالات المحدودة جوهريًا أو من حدود الكمالات الخالصة الموجودة في العالم، فإن هذه المعرفة سلبية، لأنها تعترف بكون الله هو ما يتعارض مع الشرّ. وبهذه الطريقة فإننا نعرف انطلاقًا من العرضي، الزمني إلخ أن الله لا يمكن أن يوجد عرضيًا، ولا يمكن أن يوجد زمانيًا، ولا يمكن أن يكون محدودًا، ولا يمكن أن يكون صنفًا من أصناف النباتات أو الحيوانات أو الإنسان أو الملائكة وخاصياتها إلخ. ونفهم هذه الخاصيات الإيجابية للأزلية أو اللانهائية أو الوجود الضروري الواقعي في المرآة العاكسة لأضداده، يعني في كل صفة جوهرية للعالم تشكل تناقضًا حادًا للصفات الإلهية[1].

4،5،9. الطريق السلبي بمعناه المنطقي واللغوي للحكم المنطقي السلبي عن الله ـ وطريق الإثباتات كحكم موجب عن الله

يمكننا الحديث بمعنى جديد ورابع بطريقة منطقية خالصة عن طريق السلب أو عن طريق الإثباتات بطريقة مزدوجة، تموضع الأولى على مستوى الأحكام وتموضع الثانية على مستوى التعاريف:

1) يعني الطريق السلبي بمعناه المنطقي الخالص تلك التأكيدات التي تقر لله صفات بعينها، والتي نجدها في الحكم السلبي وفي تأكيد العلاقات السببية. على العكس من هذا فإن طريق الإثبات يؤكد أن الله يمتلك الصفات الإيجابية.

(1) انظر: Josef Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10-12.

2) إذا كان بإمكاننا أن نميز على مستوى الحكم بين طريق الإثبات وبين طريق السلب، فإنه بإمكاننا كذلك أن نميز بينهما على مستوى التعريف. ونعني بالتعاريف الإيجابية تلك التعاريف التي لا يكون وجودها مضمرًا بعد نفي موجودات أخرى. ونعني بالتعاريف السلبية تلك التي تعبّر ببساطة عن نفي صفة ما. وبإمكان المرء بهذا المعنى أن يفهم هذه الصفة أو يفكر فيها من وجهة نظر منطقية خالصة كسلب للتحديد، فمفهوم الأزلية هو مفهوم سلبي عندما يفهم على أنه إنكار لديمومة الكائن، وهنا يكمن سوء فهم معنى «أزلي».

باستثناء حالات النفي الخاطئة، فإن الأحكام السلبية تطبق على الله العلاقات الإيجابية وتعتبره غير نهائي وغير زمني ولا تعتبره حصانًا أو إنسانًا. وبهذا المعنى فليس للطريق السلبي أية علاقة مع حدود المعرفة الإنسانية، بل إن هذا الطريق يطابق بكل بساطة الحقيقة الموضوعية، كما أنه يتعرف على العقل الإلهي. وسيكون سخيفًا تأكيد كون معرفة الإنسان لله تكون دائمًا سلبية؛ لأن الأحكام الموجبة، ككون الله موجودًا، أو كونه جليلًا، تنتمي إذن لهذه المعرفة كانتماء الأحكام السلبية نفسها لها، وكانتماء التعاريف الإيجابية كالحياة أو القوة أو التعاريف السلبية كعدم ديمومته لهذه المعرفة الإنسانية.

9، 5، 5، 5. طريق النفي اللغوي الخالص وعلاقته بالمواضيع المنطقية والأنطولوجية

يمكن للمرء أن يتحدث بشكل لغوي محض عن السلب في الأماكن التي تكون فيها كلمة ما مكونة من سلب، حتى وإن كان التحليل المعمق للمعنى المنطقي قد يُظهر بأن التكوين السلبي لكلمة ما كـ«غير المحدود»، «غير المؤثر فيه»، «غير الملوث»، «غير المغلوب»، «غير المعدي»، أو «غير التابع» تطابق تعاريف معينة انطلاقًا من وجود موجب (من الإيجابية). وفي مثل هذه الحالات فإن العبارات الموجبة لغويًا تتضمن عنصرًا سالبًا ـ كعبارة «تابع» ـ، عكس عبارات من قبيل «غير ممكن تعليمه» أو «غير العادل»، والتي تعتبر موضوعيًا ولغويًا سالبة تعني الخصائص المشتقات من السلب.

قد يفهم المرء بهذا المعنى مصلح اللانهائي مثلًا لغويًا كمصطلح سالب، ويؤكد في الوقت نفسه بأن له فلسفيًا ومنطقيًا معنى موجبًا. فلا يمكن اشتقاق هذا المصطلح من نفي النهائي، بل إنه، وكما قال ديكارت، يعتبر متناقضًا لمصطلح هذا الأخير.

عندما نفهم الطريق السالب بمعنى الحكم السالب وبمعنى النظريات اللغوية، يتضح لنا بأنه من غير المهم التأكيد بأنه يكون بإمكاننا أن نتحدث عن الله عن طريق

السلب فقط. فعندما نقول إن الله يوجد بالفعل، فإن هذا التأكيد ليس حكمًا سالبًا ولا يمكن أن يصبح هكذا. إنه يطابق الحكم السالب الذي مفاده أن الله لا لا يوجد Gott nicht nicht existiert، لكن من المحتمل أن يكون التأكيد الموجب لوجود الله هو شرط لتشكيل هذا النوع من الحكم السالب المزدوج. وعندما نعترف لله بالخيرية اللانهائية، بالأزلية، بالعدل، بالمعرفة، بالوعي، بالحرية إلخ، لا يمكن اعتباره تأكيد من هذه التأكيدات حكمًا سالبًا. من هنا فإن طريق الإثباتات مهم جدًا كذلك لفهم أهمية طريق النفي في معرفة الله.

للإشارة فإننا لا نرى بأن هناك فرقًا من وجهة النظر المنطقية المحضة بين الحكم السالب والحكم الموجب، بل إن هذا الفرق مؤسس في الموضوع الأنطولوجي الخالص. ويتمثل هذا الأخير اعترافه بكون الله يمتلك كل الكمالات الخالصة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار كل الكمالات الخالصة التي من الأفضل أن يمتلكها عوض عدم امتلاكها، فإن الطريق الفريد الصحيح لمعرفة الله هو بهذا المعنى الطريق الإيجابي. ويوصل كل نفي للكمالات الخالصة لله إلى خطأ كبير فيما يتعلق بتصور الله، عندما نكون مضطرين للقول، طبقًا لوجهات النظر العميقة لطوماس الأكويني، بوجوب الإقرار بكمالات لله، على الرغم من حدود معرفتنا[1].

على العكس من هذا، يمكننا الحديث عن النفي في الأماكن التي تكون فيها الخصائص والصفات الكونية لله غير معروفة بالمعنى الخالص للكلمة. وهنا يتوفر المعنى الذي يعتبر منطقيًا تأكيدًا سالبًا لله (الحكم السالب عن الله) على أساسه الأنطولوجي. وبهذا المعنى فإن كل الكمالات المحدودة والمختلطة هي موضوع المعرفة الإلهية السالبة، يعني أنها أحكام سالبة عن الله. ويوجد هذا الطريق النافي في كل الأحكام التي ننفي فيها صفات كونية معينة عن الله كأن نقول مثلًا إن الله ليس ديموميًا أو إنه ليس نهائيًا أو إنه ليس ظالمًا إلخ.

من المستحيل التأكيد فيما يتعلق بالمعنى المصطلحي ـ المنطقي الخالص لطريق النفي، بأن كل الصفات التي نقرها لله ما هي إلا سلب للصفات النهائية. فعندما نتحدث مثلًا عن القوة فإن نفي كل شكل من أشكال الضعف وكل نقص في القوة تكون إذن متضمنة في هذا التأكيد، حتى وإن كان مفهوم «كل» وكذا مفهوم القوة مفهومًا منطقيًا، ولا يوجد مبدئيًا في النفي. وبالطريقة نفسها، فإن مفهوم الأزلية ليس فقط نفيًا للديمومة، بل إنه مفهوم موجب كذلك. وينطبق الشيء نفسه على تأكيد كل الكمالات الخالصة.

(1) انظر Josef Seifert, **Essere e persona**, Ch. 5

يمكن لهذه المفاهيم في شكلها اللغوي أن لا تعتبر كمفاهيم سالبة. إن لمفهوم القوة مثلًا مضمونًا موجبًا بما لا يدع مجالًا للشك، هذا المضمون الذي لا يكمن في نفي عدم القوة فقط، كما هو الأمر عندما أقول على سبيل المثال إنه ليس غير قوي.

إن استحالة تأكيد سلب كل التأكيدات التي نقوم بها عن الله، سواء في معناها اللغوي أو في معناها المنطقي، تشرح بأن كل نفي يشترط بالضرورة تأكيدًا. فلا يمكنني أن أقول إن الله لا يمكن أن يكون ديمومة عندما لا أفهم أية صفة موجبة تكون السبب في هذا التأكيد السالب. وعندما يكون بإمكاني أن أؤكد سلبيات عن الله، فإن مفهوم ليس Nichts سيصبح ملازمًا لمفهوم الله، وبالتالي سوف لن يكون بالإمكان تمييزهما. وهذا طبعًا أمر تافه.

9، 5، 6. طريق النفي وطريق الإثبات كطريقين لمعرفة الجواهر غير المختزلة البسيطة وغير المخلوقة

يمكننا اعتبار طريق النفي بمعنى ثالث غير منطقي وغير لغوي ولا حتى إبيستمولوجي كطريق صالح للمعرفة. ويكمن المعنى الأساسي لطريق النفي هنا ببساطة في رفض كل تشخيص معطى ما غير قابل للاختزال بشيء آخر. ونستحضر هنا المناقشات الحادة التي تسبب فيها مور G. E. Moore بأطروحته في كتابه: «مبدأ الأخلاق»، حيث أكد بأنه لا يمكننا أن نقول عن الخير «إلا أنه خير» وليس أكثر[1]. ويقول بأن كل محاولة إرجاع الخير أو القيمة إلى شيء آخر يقود إلى استنتاج خاطىء طبيعي، لأن كل تعريف للخير عن طريق شيء آخر مستحيل. إن فكرة المعطيات الأولية التي لا تكون قابلة لا للاختزال ولا للتعريف هي فكرة توجد في قلب الفلسفة الفينومينولوجية. وكما أظهر ذلك ميخائيل لاندمان Michael Landman، فإن سقراط نفسه أشار إلى ذلك، وبهذا فإن الفينومينولوجيا تطبق إذن الطريقة الفينومينولوجية السقراطية المتقدمة. وهنا فإن السالبات لا تُستعمل لكي تقود إلى العدم Nihilismus، الذي يقود إلى الأحكام السالبة الخالصة لكي تتفق مع كل موضوع وكل وجود موجب أو تنفي/ ترفض له كل الوقائع الموجبة. أكثر من هذا، يجب عن طريق السالبات مراعاة المعطيات الموجبة غير القابلة للاختزال. وقد وجد رودولف أوطو Rudolf Otto وماكس شيلر Max Scheler في فلسفة الدين تعابير غير عادية توضح هذا المعنى لطريق النفي. ومن أجل استحضار العلاقة الحميمة بين الفينومينولوجيا واللاهوت السالب، يمكن استحضار نص طويل لماكس شيلر من كتابه «مشاكل الدين»: «لقد اهتم الكثير من أهم الكتاب في الآونة الأخيرة، بكثير من الدقة، بجودة

(1) انظر: G.E. Moore, **Principia ethica,** Cha. 1

الصالحين فيما يتعلق بفلسفة الدين. فرودولف أوطو يميز في كتابه «القديس» بين الأغلبية العظمى من اللحظات التي يكون فيها ما سماه بـ الصفات الإلهية «العقلية» وبين ما هو «غير عقلي» في القداسة. ويعطي أوطو لهذه اللحظات اسمًا لاتينيًا خاصًا ليميزها في التسمية عن المتشابهات خارج القيم الدينية. وهكذا فإنه يقدم في كتاب «Mysterium tremendum»، لحظة «العظمة» ولحظة «الحيوية» ولحظة «السر» ولحظة «الانبهار». وبقدر ما لا أوافق أوطو فيما يتعلق بنظرية المعرفة الدينية، التي طورها في النصوص اللاحقة من كتابه، بقدر ما أحيي في الجزء الوصفي المحض في هذا الكتاب المحاولة الجادة الأولى للبرهنة من خلال الطريقة الفينومينولوجية على أهمية الصالح. يقول أوطو بحق عن طريقة عمله التي تتطابق والمنهج الفينومينولوجي: «إنه (يعني صنف الصالحين) هو صنف فريد من نوعه. وككل التواريخ الأولية لا يمكن تعريفه بالمعنى الضيق للكلمة، لكن يمكن بحثه فقط. ويمكن للمرء لكي يصل إلى أعلى فهم له أن يحاول عن طريق البحث أن يوصله إلى أعلى نقطة في عمق روحه، حيث يتحرك في ذاته، يهرب ويصبح واعيًا. ويمكن للمرء أن يوافق على هذا عندما يلاقي هو كذلك الشيء نفسه أو الخاصيات المضادة نفسها في الجوانب الروحية العميقة المعروفة: «إن هذا ليس «ساءنا (س) X»، لكنه يشبهه... وهذا يعني أنه لا يمكننا أن نعلم ساءنا بالمعنى الضيق للكلمة، لكن يمكننا لمسه فقط، إيقاظه، ككل الأشياء التي تأتي «من الروح»[1].

إن هذه الطريقة (التي تعتبر سلبية) للتقشير المتتابع للظاهرة التي يراد البرهنة عليها تشابه إلى حد كبير على مستويات عدة تعرية الظاهرة التي تقود إليها هذه الطريقة. وهذه الأخيرة هي الطريق التي تقود إلى المشاهدة الوجودية الفينومينولوجية. إن عدم خلق (س) الذي نبحث عنه (differentia specifica وper genus) هو إذن العلامة الأكيدة بأن الأمر يتعلق في (س) بشيء ما حقيقي وتحضيري، يؤسس البراهين، لكن لا يمكن «تعريفه» هو بذاته؛ لأن «التعريف» يعني التفكير في مفهوم ما بالرجوع إلى مفهوم آخر. ولا عجب في كون الفيلسوف العقلاني ينظر إلى هذه الطريقة باعتبارها طريقة غير مجدية... ويعتقد مع فيلهلم فونت Wilhelm Wundt بأن الفينومينولوجيا هي شيء دون ثمار، لأنها تتأسس على الأحكام السالبة وتنتهي دائمًا بتحصيل حاصل (مثلًا كون الصالح صالحًا)...

إن الكثير من الذين يطبقون هذه الطريقة (سواء في ميداننا أو في ميدان آخر) ليسوا واعين بما فيه الكفاية بأن هذه الطريقة (كطريقة محضة) لا تختلف مبدئيًا عما

---

(1) R. Otto. **Mysterium Tremendum**, p.7.

يسمى بـ«اللاهوت السلبي». . . . إن الفينومينولوجيا بصفة عامة ـ على ضوء تاريخ الأفلوطينية ـ كطريقة ومنهج قد طبقت في أول الأمر في الميدان الديني. . .»[1].

«. . . إذا أسيء فهم اللاهوت السلبي عقليًا، فإن القارىء أو المستمع سوف لن يصل إلا إلى قضايا سلبية محضة عوض الوصول إلى المعطى الإيجابي. . . هكذا وإذا اعتبر اللاهوت السلبي، الذي يعتبر في جوهره تقنية تصوفية أكثر منه نظرية، من طرف المدافعين عنه كلاهوت عقلي، فإنه سيقود بالضرورة إلى العدمية الدينية، أو إلى الإلحاد حتى إن موضوعًا ما مُكَون من تحديدات سالبة فقط هو إذن ـ باستثناء التحديد الشكلي للموضوع ـ «عدم nichts»[2].

سَيُسَاء فهم الطريقة الفينومينولوجية إذا اعتقد المرء أن كل تحليل إيجابي للحظات الوجود المختلفة ولخصائص الوجود ستكون هنا مستبعدة. ونجد هذا الخطر في نفي G. E. Moore تحليل معنى الخير، وهو نفي نجده عند الكثير من الفينومينولوجيين الآخرين.

9، 5، 7. طريق الإثباتات وطريق النفي بمعنى قيمي

أخيرًا فإن هناك معنى سابعًا منطقيًا خالصًا لطريق النفي. ولا نسأل بهذا المعنى لا منطقيًا محضًا ولا لغويًا، بل أنطولوجيًا، ما هي الصفة التي يكون مضمونها وقيمتها إيجابيين. ويكون مفهوم سلبي ما أو صفة سلبية ما سلبيين عندما يؤثران على القيمة الخالصة وعلى إيجابية مفهوم أو صفة أخرى بالتقليص من أهميتها أو نفيها. وإذا فهم «طريق النفي» وطريق الإثباتات هكذا، فإنه بالإمكان القول بأن تأكيدات موجبة محضة لكمال خالص ما لله تكون ممكنة. وبهذا المعنى فإن الله هو الوحيد الموجود، هو الوحيد العارف، هو الوحيد الجوهر، القوي، العادل إلخ.، لأن المضمون الكامل والإيجابي غير المحدود لكل هذه الكمالات الخالصة قد تحققت في هذا الوجود المطلق فقط.

على العكس من هذا، يمكن تطبيق طريق النفي على العالم فقط. وعن هذا الأخير فقط يمكن القول بأنه يوجد، لكنه في الوقت نفسه لا يوجد بالمعنى العميق للكلمة، لأنه لا يمتلك بطريقة كاملة الوجود. وبهذا المعنى فإن الإنسان ليس جوهرًا، ليس عارفًا إلخ. وكل تأكيد من هذا النوع حول الله يكون خاطئًا، ويكون كذلك خاطئًا فيما يتعلق بالعالم عندما يحاول مناقشة تحقيق الكمالات الإيجابية الخالصة على العالم. لكنه (التأكيد السالف الذكر) يكون صحيحًا فيما يتعلق بالعالم عندما

---

(1) R. Otto. **Mysterium Tremendum**, p.36.

(2) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, «**Probleme der Religion: Das Goettliche**», P. 166-168.

يفكر في الحدود الجوهرية وسلبية كل الكمالات الخالصة في حدود معينة، هذه الحدود التي تتوفر عليها كل الكمالات الخالصة عند تحقيقها في العالم.

9، 6. نتائج هذا التمييز بالنسبة للبرهان الأنطولوجي

إن هذه التمييزات، وخاصة تلك التي تتعلق بكثرة كمالات وحدود المعرفة الوجودية الإنسانية، تقلل من «أهمية» البرهان الأنطولوجي كطريق «أنطولوجي» وتظهر تجذره في تجربة العالم وخطواته في معرفة الصفات الإلهية الإيجابية. ومن خلال كل هذا يكون قد تجاوز الاعتراض القائل بأن البرهان الأنطولوجي على وجود الله يفترض ضروريًّا مشاهدة الله أو معرفة مباشرة له، ويكون قد تجاوز كذلك الاعتراض الذي يؤكد بأنه يمنع المضمون السالب المحض للثيولوجيا الفلسفية ومعرفتها «الموجبة» لله، التي تشكل نقطة البرهان الأنطولوجي وكل برهان آخر على وجود الله.

ليست هناك أية ضرورة لمعرفة الوجود الإلهي الواقعي كشرط لبداية البرهان الأنطولوجي على وجود الله. بالإمكان، على ضوء التمييزات التي قمنا بها سابقًا، القول بأن كل شكل من أشكال معرفة الوجود الإلهي، الذي لا يفترض وجود الله أو يتضمنه، يكفي لمعرفة الوجود الإلهي الضروري من خلال ضرورة الوجود الإلهي التي تقود إلى هذا الوجود غير المخلوق. ويكون هذا النوع من المعرفة الوجودية لله، التي توجد قبل المعرفة الواقعية الفعلية له، شرطًا ضروريًّا للبرهان الكوسمولوجي كذلك، لأن نقطة انطلاق هذا البرهان هي افتراض كون الوجود الذي يمتلك الخاصيات الوجودية للعالم يفترض وجود طبيعة إلهية. لكن من الضروري في هذه المعرفة معرفة الجوهر الحقيقي لكلا الوجودين، ومن خلالهما فقط يصل المرء إلى استنتاج وجود الله. وإذا كانت معرفة الله مفترضة قبليًّا لمعرفة الحقيقة الداخلية وموضوعية الجوهر الإلهي، فإن البرهان الأنطولوجي يتضمن مصادرة على المطلوب كالبرهان الأنطولوجي، وسيكونان في هذه الحالة غير صالحين معًا.

إن التغييرات المختلفة لمعرفة الوجود الإلهي، التي تعرفنا عليها كأساس للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، هي عناصر من النوع الثاني للمعرفة الوجودية، التي قلنا عنها فيما سبق إنها «معرفة وجودية خالصة». ويتعلق الأمر هنا بأشكال وأبعاد تلك المعرفة التي لا تستنتج عن طريق الحقائق التجريبية وعن طريق معرفة الوجود الواقعي، بل تلك التي تستنتج عن طريق مثال وحيد، أو من خلال حالة وحيدة، أو ـ وكما يمكننا أن نقول الآن ـ تلك التي نصل إليها بطريقة غير مباشرة في مرآة موجودات أخرى لمعرفة وجود ما في ضرورته الداخلية، دون أن يكون من الضروري للبرهنة على موضوعيته معرفة الوجود الفعلي للكائن الذي يجسد هذا الوجود.

إن هذه المعرفة، التي افترضت من طرف أنسليم والأكويني، قد استعملت في البرهان الأنطولوجي كنقطة بداية لمعرفة الوجود الإلهي. ويرى أنسليم بأن المرور بالعالم والعلاقة التبعية بين النهائي واللانهائي من أجل معرفة «ماهية الله» غير ضروريين، وبأنه وعندما نصل إلى معرفة الوجود الإلهي، فإن هذا الوجود سيخبرنا عن الوجود الإلهي الضروري؛ الذي يكون مؤسسًا في الوجود الإلهي بطريقة ضرورية كباقي الخصوصيات الإلهية الأخرى.

9،7. جواب عن الاعتراض القائل بأن البرهان على وجود الله انطلاقًا من الوجود الإلهي هو برهان غير صحيح نظرًا لخاصيته «القبلية». توضيح المعاني التي لا يكون فيها البرهان الأنطولوجي برهانًا «قبليًا» والمعاني التي يكون فيها منطلق البرهان الكوسمولوجي «قبليًا»

وصلنا في هذا المكان من بحثنا إلى مستوى يكون بوسعنا فيه أن نجيب عن اعتراض آخر، والقائل بأن البرهان الأنطولوجي غير صحيح نظرًا لخاصيته «القبلية»، في الوقت الذي يكون فيه البرهان الكوسمولوجي «البعدي» البرهان الوحيد الممكن كبرهان على وجود الله. لا يتوفر الإنسان إلا على معرفة بعدية لله وليس على معرفة قبلية.

من الضروري للإجابة عن هذا الاعتراض توضيح المعاني المختلفة لمفهوم «القبلي a priori»[1].

9،7،1. إن «القبلي» بمعنى الاستقلال عن كل تجربة ليس شرطًا للبرهان الأنطولوجي

يكمن المعنى الأول لـ «القبلي» في كون المعرفة «القبلية» لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت مستقلة تمامًا عن كل تجربة. ويمكن لمعنى «قبلي» هنا أن يعني (كما هو الحال عند ديكارت، لايبنتز وعقلانيين آخرين) «الفكرة الفطرية»، أو يمكن للمرء أن يعتقد مع كانط أن الأمر يتعلق «بالمشاهدة الذاتية في القبلي العميق ـ أو بأشكال التفكير»، التي يحررها المرء من عُقالها في فكرة الله وفي الأفكار المتعالية الأخرى، والتي تفرغ من حقها كشكل. يجب من خلال هذا القبلي التفكير في المواضيع التجريبية. يمكن للمرء مبدئيًا أن يفكر في مفهوم «القبلي» بمعنى تذكر الفكرة السابقة

(1) نصطدم هنا كثيرًا أو قليلًا بالمعاني المختلفة لمصطلح «قبلي» كما قدمه كل من ماكس شيلر وديتريش فون هلدبراند. وأهم تحليل لماكس شيلر لـ «القبلي» هو: Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, P. 65-126. انظر للكاتب نفسه: Vom Ewigen im Menschen. وأهم أبحاث هلدبراند في هذا الإطار توجد في مؤلفه: **Was ist Philosophie?**, Ch. 4.

للميلاد (أفلاطون) أو كنوع من «ما فوق التجربة»، بمعنى السبيل المباشر لعالم الأفكار (في الإلهام الإلهي مثلًا). وتكمن النقطة المهمة في مفهوم «القبلي» هذا في كون الأمر يتعلق فيه بالمعرفة التي تكون مستقلة تمامًا عن التجربة المعتادة، كيفما كان معنى هذه المعرفة.

يكمن السبب المعقول لهذا الفهم «القبلي» في الفكرة القائلة بأنه لا يمكن البرهنة، عن طريق التجربة، إلا على الأحكام التجريبية العامة وليس على الأحكام الضرورية والأحكام الشرطية المركبة الأكيدة؛ ولهذا السبب يجب التفكير في هذه الأخيرة «قبليًّا» بالمعنى الذي تكون فيه «مستقلة عن كل تجربة».

لا يجب هنا تقرير ما إذا كان هذا النوع من المعرفة يوجد أو ممكن الوجود بصفة عامة. على كل حال ونظرًا للفرق بين الأنواع المختلفة للتجربة التي سبق وأن تحدثنا عنها، ليس من الضروري افتراض كون البرهان الأنطولوجي يفترض هذا النوع من الاستقلال عن التجربة. فبمجرد ما يعترف بواقعة كون تجربتنا للشيء تنفتح في هذا الشكل الوجودي الضروري وفي هذه القوانين الوجودية، وبمجرد ما يتم التمييز السابق الذكر بين التجربة الإمبريقية وبين التجربة الوجودية الخالصة، فإنه سيكون واضحًا بأن غنى تجربة العالم والشخص تكون ضرورية من أجل معرفة الخصوصيات الوجودية الضرورية للعالم، وعلى ضوئها يتم الوصول إلى معرفة الوجود الإلهي. ولكن هذا لا يعني بأية طريقة من الطرق استحالة قيام برهان ضرورة الوجود الإلهي عن طريق الوجود الإلهي نفسه.

على العكس من هذا فإنه من المستبعد أن تكون تجربة الديمومة والحركة والأشياء النهائية والكائن بصفة عامة والقيمة إلخ تشكل نقطة الانطلاق لمعرفتنا للوجود الإلهي. ولا تكون هذه المعرفة مشكلة عن طريق كل تجربة «توجد في أعماق النفس»، كما أنها ليست مشكلة في أعماق النفس.

لكي نكرر ملاحظة أنسليم، فإن ما يهمه هو «الإيمان الباحث»، أي الذي يبحث أن يفهم ولم يكن في مستطاعه التعرف على الله لو أنه لم يكن يعتقد فيه. ويمكن تعليل هذا في التالي: إن فكرة الله التي نصل إليها عن طريق الإيمان وكذا تجربة الإيمان يوصلان إلى الاتصال بالوجود الإلهي الضروري في ذاته. وبالطريقة نفسها التي نكون فيها بحاجة إلى الدعاء/ الصلاة لنصل من خلاله إلى فهم اللحظة الوجودية الضرورية لموضوع هذه الممارسة، نصل منطقيًا إلى معرفة الوجود الإلهي، ذلك أننا نكون بحاجة إلى امتلاك تجربة عن طريق الوحي وعن طريق مضامين هذا الوحي الذي فكر فيه فلسفيًا ـ لاهوتيًا لمعرفة الله، دون التفكير في جزئيات الوجود الإلهي الضروري.

لا يعني هذا بأي حال من الأحوال، بالمعنى الإيماني الذي يعطيه كارل بارث Karl Barth للبرهان الأنسليمي، بأن معرفة هذا الوجود الإلهي تكون في مضمونها تابعة للإيمان أو أنها فقط شرحًا ثيولوجيًا له. إن البرهان الأنطولوجي، وكما يؤكد على ذلك أنسليم بوضوح، يقدم خطوة فلسفية ـ عقلانية، تسمح لأنسليم أن يقول بأنه قد تعرف الآن على الوجود الإلهي «حتى وإن كان لا يريد أن يستمر في الاعتقاد فيه».

لكن وحتى وإن كانت تجربة الإيمان ـ كما أعتقد شخصيًا ـ غير ضرورية لمعرفة (فلسفية محدودة للوجود الإلهي)، فإن دور التجربة في العالم في الوصول إلى معرفة الطبيعة الإلهية لن تقدم كاتفاق لحصول هذه المعرفة.

لهذا السبب فإن البرهان الأنطولوجي ليس بالضرورة قبليًا بمعنى استقلاله عن أية تجربة. وسيكون هذا مقنعًا بالنسبة للذين لا يفترضون خطأ مع كانط بأنه لا يمكن للتجربة الوجودية أبدًا أن تقدم لنا مواضيع ضرورية في ذاتها واحتمالية[1].

9، 7، 2. إن «القبلي» بمعنى المعرفة «البنيوية الأولى» غير مفترض من طرف البرهان الأنطولوجي

هناك معنى ثان لـ «القبلي» يشير إلى النظام البنيوي للمعرفة، والذي في إطاره «تشترط» مبادىء خاصة ومواضيع أولية وأساسية لكل المعارف الأخرى. ولا يجب بهذا المعنى تأكيد الخاصية «القبلية» لفكرة الله كالموضوع «الأول المعروف» من طرف المعرفة الإنسانية وكالموضوع المشترط من طرف كل المعارف الأخرى، كما هو مؤكد في النزعة الأنطولوجية. يمكننا في حدود معينة، لسنا بحاجة إلى استعراضها هنا، أن نقول مع أرسطوطاليس وطوماس الأكويني بأن الكائن الأول هو معرفيًا المعروف الأخير عندما نتحدث أنطولوجيًا.

9، 7، 3. إن «القبلي» بمعنى «الشروط الذاتية لإمكان التجربة» يتناقض مع إمكان تأسيس البرهان الأنطولوجي

لا يتعلق الأمر هنا بالمعنى الكانطي الخاص والذاتي لـ«القبلي»، الذي حدد في إطاره كانط معنى مصطلحي «القبلي» اللذين أشرنا إليهما. إننا لا نفترض بأية طريقة من الطرق «القبلي» كشيء يفترض الذات كـ «كشرط ذاتي لإمكان التجربة». لقد انتقدنا في كتابات سابقة هذا المعنى الذاتي لـ «القبلي» في إطار اهتمامنا بالتقليد

---

(1) انـظـر: B. Schwarz, «**D. von Hildebrands Lehre von der Soseinserfahrung in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhaengen**», P. 33-51.

الأرسطي ـ الأفلاطوني وخاصة فيما يتعلق بأوغسطين وكذا في إطار اهتمامنا بالفينومينولوجيين الواقعيين[1]. وقد حاولنا في هذا المؤلف أن نوضح بأن هذا المعنى لـ«القبلي» يتناقض في ذاته مع الجوهر الحقيقي لـ«القبلي»، يعني أنه يتناقض في ذاته مع البنية الموضوعية والضرورية لمواضيعه وكذا معارف احتمالية معينة. يتعلق الأمر إذن باللحظتين اللتين يعتبرهما كانط كذلك الخاصيتين الأساسيتين للمعرفة القبلية، لكنه يقضي عليهما عن طريق شرحه الذاتي. ويتجاهل هذا المعنى لـ«القبلي» الضرورة الوجودية المطلقة في الموضوع وليس في الذات.

9،7،4. إن المعارف «القبلية» بمعنى استقلالها عن التقريرات الواقعية وعن التعميمات التجريبية هي شروط لكل برهان على وجود الله

بهذه النقطة نكون قد لمسنا أهم معنى لـ«القبلي»، أي ذلك المعنى الذي يمكننا فيه أن نسمي احتمالًا معارف معينة بمواضيع ضرورية في ذاتها (أحكام تركيبية ـ خبرية صحيحة) «قبليًا»، لأنها مستقلة عن التعميمات الاستنتاجية وعن التقريرات الواقعية. ونسمي هذا النوع من المعارف بـ«القبلية» لأنها تمتلك الضرورة المطلقة وأعلى عقلانية وكذا يقينًا لا شك فيه وخاصيات أخرى[2]، يُظهر تحليلها الوافي بأنه من المستحيل أن تحمل المعنى الكانطي الذاتي نفسه لـ«القبلي». فعن طريق هذا النوع من المعنى لن يراعى لا هذا النوع الفريد المعطى لنا عن هذه الضرورة ولا عقلنتها، أو أنهما سيصبحان دون معنى ودون أساس. وبهذا المعنى فإن كلًا من البرهانين الأنطولوجي والبرهان الكوسمولوجي على وجود الله يفترضان معارف «قبلية».

يمكن في الواقع هنا، بهذا المعنى لـ«لقبلي»، اعتبار البرهان الأنطولوجي على وجود الله كـ«برهان قبلي خالص» بالمقارنة مع البرهان الكوسمولوجي البعدي، لأن الأول ينطلق من تحليل الجوهر الضروري للكائن الإلهي للوصول إلى وجوده، بينما يتضمن الثاني مقدمات منطقية وجودية تجريبية.

9،7،5. إن الخاصية «القبلية المحضة»، بمعنى الانطلاق من المواضيع الوجودية الضرورية فقط، هو خاصية البرهان الأنطولوجي

يقودنا هذا إلى معنى آخر يكون فيه البرهان الأنطولوجي هو البرهان «القبلي» الوحيد. ويمكن أن نسمي البرهان الأنطولوجي بـ«البرهان القبلي» للسبب التالي: في

(1) انظر: J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit: Back to Things in Themselves**.

(2) D. v. Hildebrand, **What is Philosophy?**, Ch. 4: J. Seifert, **Back to Things in Themselves**, Ch. 4 ff.

الوقت الذي يستعمل فيه البرهان الكوسمولوجي وبراهين أخرى على وجود الله، على الأقل مقدمة منطقية من العالم، تجد مصدرها مباشرة في الوجود الاحتمالي للعالم وللكائنات النهائية، فإن البرهان الأنطولوجي يوظف معرفة العالم بمعنى الكائن هكذا Sosein فقط، أو يستعمل التجربة الوجودية المحضة كنقطة انطلاق لمعرفة الوجود الإلهي. بكلمة أخرى، إن برهان أنسليم هو برهان «قبلي» لأنه ينطلق من الوجود الإلهي ذاته، حتى وإن كان من المحتمل أن هذا الأخير يكون معروفًا لدينا عن طريق وجود العالم، ليستنتج كون هذا الجوهر الإلهي لا بدّ أن يوجد في ذاته وعن ذاته.

إن البرهان الأنطولوجي هنا، الذي يعتبر الله نفسه كبرهان على وجود الله، هو بالتأكيد برهان «قبلي»، لكن «قبليته هذه» لا تتضمن بأي حال من الأحوال أي اعتراض ضده، وخاصة لأن معرفة الجوهر الإلهي مفترضة من طرف البرهان الأنطولوجي وكذا من طرف البرهان الكوسمولوجي.

9، 7، 6. «القبلي» الخالص بمعنى استثناء معيار الوجود لعدم تناقض المعرفة الوجودية ليس شرطًا ضروريًا للبرهان الأنطولوجي

يمكن لـ«القبلي» كخاصية لما يسمى بالبرهان الأنطولوجي أن يشير إلى أن هذا البرهان يتحرك في إطار «المعرفة الوجودية الخالصة» ولا يشترط أية معرفة للوجود سواء كانت معرفة العالم أو معرفة الله، حتى وإن كان الأمر هنا لا يتعلق بالمقدمات المنطقية لهذا البرهان بل فقط بمعيار موضوعية المعرفة الوجودية.

لقد أكدنا في إطار حديثنا عن الفرق بين معرفة الوجود كمقدمة منطقية والوجود كمعيار بأن هذه الأطروحة ليست ضرورية للبرهان الأنطولوجي.

9، 7، 7. «القبلي» بمعنى مشاهدة مباشرة لله ليس شرطًا للبرهان الأنطولوجي

قد يفهم من الخاصية «القبلية» للبرهان الأنطولوجي على وجود الله بأن الإنسان يمتلك مشاهدة مباشرة لله، لا نصل إليها عن طريق التجربة في العالم، لكي يتمكن من الدفاع عن البرهان الأنطولوجي. وقد افترض هذا من طرف طوماس الأكويني وكذا نقاد آخرين لهذا البرهان، والذين يعتقدون بأن هذه المشاهدة المباشرة لله تفترض أننا نمتلك مشاهدة روحية لله. وبهذا المعنى فإن «القبلي» سيشير إلى معرفة مباشرة لله «عن طريقه هو نفسه» وليس «عن طريق العالم». ولقد سميت براهين الأكويني بالبراهين القبلية لأنها تنطلق من التجربة في العالم.

لقد عرفنا بأن برهان أنسليم لا يتطلب بأي حال من الأحوال أية قبلية Aprioritaet، لا بمعنى مشاهدة روحية لله في هذه الحياة ولا بمعنى علاقة طبيعية

مباشرة محضة مع الوجود الإلهي. فكل المعرفة الإلهية للإنسان يمكن أن تكون عن طريق معرفتنا للعالم وتكون معرفتنا لله in speculi mundi. إن فكرة الله الفطرية، كما يفترضها ديكارت، يجب، إذا كانت توجد حتى، أن يبرهن عليها في شكل تجربة الوجود هنا، ولا يجب أن تكون بأي حال من الأحوال أن تكون مفترضة من طرف البرهان الأنطولوجي[1]. وبهذا المعنى يمكن للبرهان الأنطولوجي وللبرهان الكوسمولوجي أن يسميا «بعديين».

إن معرفة الوجود الإلهي «عن طريق مرآة العالم» لا تتناقض وهذا البرهان.

تمّ التطرق جزئيًّا إلى توضيح إضافي لإمكان معرفة وجود الله بشرح الاعتراضات التي تؤكد على تناقض فكرة الله[2]، وهي شروح يجب إتمامها في جزء آخر للبرهنة على الضرورة الداخلية وعقلانية وحدة الصفات الإلهية.

إلى حدود هذه النقطة من بحثنا فإن الإشكاليتين اللتين ظلتا بدون حلّ تتمثلان في كون ما إذا كان الشرطان الأساسيان الثالث والرابع صحيحين. يعني ما إذا كان من الممكن معرفة الوجود الإلهي الواقعي والضروري عن طريق الجوهر الإلهي، وتأسيسه فيه موضوعيًّا؛ وما إذا كانت لانهائية الكمال الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه تتضمن ضمنيًّا وجوده.

---

(1) لقد أشار بالدوين شفارتز إلى هذا. انظر: B. Schwarz, «**D. von Hildebrands Lehre von der Soseinserfahrung in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhaengen**».

(2) انظر: J. Seifert, **Widerspruchsfreiheit: ders., Essere e persona**, Ch. 13.

الباب الرابع

الوجود الضروري الواقعي كصفة للجوهر الإلهي الضروري والعاقل

Si enim Deus Deus est, Deus est

إذن إذا كان الله هو الله، فإن الله موجود

Bonaventura, Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis I, 1, 29.

Si l'être nécessaire est possible, il existe. Car l'être nécessaire, et l'être par son essence, ne sont qu'une seule chose.

إذا كان الوجود الضروري ممكنًا فإنه يوجد، لأن الوجود الضروري والوجود في جوهره ما هما إلا شيء واحد.

G.W. Leibniz, De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P.Lami. P. 177.

Man hat zu aller Zeit von dem absolut-notwendigen Wesen geredet, und sich nicht so wohl Muehe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken koenne als vielmehr, dessen Dasein zu beweisen.

لقد تحدث المرء في كل الأوقات عن الوجود الضروري المطلق ولم يحاول المرء أبدًا فهم ما إذا كان بإمكانه وكيف يكون بإمكانه التفكير في شيء من هذا النوع، عوض البرهنة على وجوده (يعني هذا الشيء).

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 620

الجزء العاشر

يتضمن الجوهر الإلهي ضروريًا الوجود الواقعي لله في ذاته وخارج ذاته

10، 1. اعتراضات على الشرط الأساسي الثالث للبرهان الأنطولوجي على وجود الله: إن الوجود لا يكون موضوعيًا أبدًا متضمنًا في جوهر شيء ما ولا يمكن، حتى وإن كان متضمنًا في الجوهر الإلهي، التعرف عليه كوجود إلهي انطلاقًا من تأمل الجوهر الإلهي

ترفض الاعتراضات المختلفة التي سوف نناقشها هنا لأسباب مختلفة أن يكون بإمكان الجوهر الإلهي احتواء الوجود الإلهي، أو على الأقل كون المرور من التحليل المحض للجوهر الإلهي إلى معرفة وجوده قد يكون ممكنًا منطقيًا (وإبيستمولوجيًا)، لكن ليس بطريقة شرطية احتمالية.

10، 1، 1. الاعتراض الكانطي الأول: إن الوجود ليس مقدمة منطقية، ولهذا السبب فإنه لا يمكنه أن ينتمي إلى الجوهر الإلهي

إن المحاولة الفلسفية المشهورة، ذات التأثير الكبير، والتي نجدها في البرهان الأنطولوجي، والقائلة بأن الوجود هو مقدمة منطقية واقعية وكمال، هي محاولة مرفوضة من طرف كانط في نقد العقل الخالص: «إن الوجود Sein ليس بالتأكيد محمولًا واقعيًا، يعني إضافة مفهوم شيء ما لمفهوم شيء آخر. إنه فقط موقع/مكان شيء ما أو تحديدات في ذاتها»[1]. ونجد أن فكرة الوجود كـ«موقف مطلق» خالص قد طورت من طرف كانط في المرحلة القبل نقدية[2]. سنرى في النص اللاحق بأن الكائن بمعنى «الوجود» وبمعنى الرابطة الواردة في الحكم أمر

---

(1) I. Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 626-627

(2) وخاصة في كتابه لسنة 1763 المتعلق بالطريقة الوحيدة للبرهنة على وجود الله.

واحد، ولهذا السبب «فإنه» لا يمكن أن يكون مقدمة منطقية: «إنه في الاستعمال المنطقي ليس إلا رابطة حكم. والافتراض الآتي: الله قوي، يتضمن تعريفين لموضوعين: الله والقوة؛ والكلمة الصغيرة: قوي، لم تعد أبدًا محمولًا في ذاتها، بل فقط ما يضع المحمول في علاقة مع الموضوع. وإذا أخذت الآن موضوع (الله) بكل محمولاته (والتي تعتبر القوة واحدة منها)، لأقول: الله يوجد، أو إنه إله، فإنني، بهذا الشكل، لا أضيف أي محمول جديد لمفهوم الله، لكن أفترض فقط الموضوع في ذاته بكل محمولاته، وبالضبط الموضوع في علاقته بتعريفي. يجب على الاثنين أن يتضمنا الشيء نفسه بالضبط، وينتج عن هذا أنه لا يمكن إضافة أي شيء للمفهوم الذي يعبر فقط عن الإمكان، لسبب بسيط وهو أنني أدرك (عن طريق تعبير: إنه يوجد) موضوع هذا المفهوم كمعطى مطلق»[1].

يوضح هذا النص بكل وضوح بأن كل الاعتراضات الكانطية ضد البرهان الأنطولوجي تتأسس على الواقعة القائلة بأن الوجود لا يمكن بأية طريقة من الطرق أن يكون محمولًا[2]، ولهذا السبب فإنه لا يمكن أن يكون متضمنًا لا في تعريف ولا في جوهر الله: «وهكذا فإن الواقع لا يتضمن إلا ما هو ممكن. فمئة واد حقيقية لا تتضمن أكثر من مئة ممكنة... إذن عندما أدرك شيئًا ما، كيفما كانت المحمولات وعدد المحمولات التي أفكر بها فيه (حتى في التحديد الكامل، بأن نضيف أن هذا الشيء يوجد)، فإنني لا أضيف شيئًا لهذا الشيء. لأن ما قد يوجد سوف لن يكون ما أدركته في مفهومي، لكن شيئًا آخر أكثر»[3].

لقد طور الاعتراض القائل بأن الوجود ـ وكذا كل الأنواع الأخرى للوجود ـ ليس نوعًا من المقدمات بقوة أكثر في عصرنا الحاضر من طرف وليام ب. ألسطون Alston[4]. فقد حاول على أساس دراساته المنطقية واللسانية المختلفة، التي استنتج منها كون الشروط الوجودية ما هي إلا مرجع للمقدمات المنطقية وليست هي ذاتها مقدمات منطقية، دحض فرضية البرهان الأنطولوجي القائلة بأن الوجود هو مقدمة منطقية. وتظهر أفكاره في هذا الإطار أكثر تعقيدًا وأكثر خطأً من أفكار كانط، ولهذا السبب فقد اقتصرنا في جوابنا عن اعتراض كانط فقط.

---

(1) I. Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 627

(2) انظر. Hans Wagner, «**Ueber Kants Satz, das Dasein sei kein Predikat**».

(3) Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 628, وكذا B 626-627.

(4) William P. Alston, «**The Ontological Argument Revisited**», in: Plantinga, bes. P. 88 ff.
انظر كذلك مناقشتنا لفهم فريجيس Freges للوجود في: J. Seifert, **Sein und Wesen**.

10، 1، 2. لا يمكن للوجود أبدًا أن ينتمي إلى جوهر شيء ما: الاعتراض الكانطي الثاني

نجد الاعتراض الثاني لكانط، المتعلق بوجهة نظره حول الوجود، بصورة ضمنية في النص السابق، لكننا نلتقي به مرة ثانية بوضوح في النص الآتي: «وهكذا فإن الواقع لا يتضمن إلا ما هو ممكن. فمئة واد حقيقية لا تتضمن أكثر من مئة ممكنة. .. إذن عندما أدرك شيئًا ما، كيفما كانت المحمولات وعدد المحمولات التي أفكر بها فيه (حتى في التحديد الكامل، بأن نضيف أن هذا الشيء يوجد)، فإنني لا أضيف أي شيء لهذا الشيء. لأن ما قد يوجد سوف لن يكون ما أدركته في مفهومي، لكن شيئًا آخر أكثر، ولن يكون بإمكاني القول بأن موضوع مفهومي هو الذي يوجد بالضبط. وإذا أدركت في شيء ما كل واقع باستثناء واقع واحد، لأنني أقول بأن مثل هذه الشيء الناقص يوجد، فإن الواقع الذي ينقصه سوف لن يضاف إليه، لكن على العكس من هذا فإن هذا الشيء سيوجد بالعيب نفسه الذي أصابه عندما أدركته، وإلا فإن شيئًا آخر قد يوجد عوض ذاك الذي أدركته»[1].

لا يفترض هذا الاعتراض الكانطي الثاني أن الوجود ليس مقدمة واقعية، لكنه يفترض أن وجودًا ما لا يمكن أبدًا أن ينتمي إلى جوهر هذا الوجود. وهذه أطروحة أخرى، لا تقدم بأية طريقة من الطرق الاعتراضات نفسها التي تقدمها الأطروحة الأولى، والتي سوف نبرهن بأنها خاطئة فيما بعد. على العكس من هذا فإن الاعتراض الكانطي الثاني سيعتمد بوضوح على كل المحاولات التي تشتق وجود العالم من جوهر العالم الذي نعرفه من خلال كائناته الداخلية، ويمكن في آخر المطاف البرهنة بأن هناك حالة واحدة، أي «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، مغايرة لكل الجواهر الداخلية الأخرى التي توجد في العالم، حيث يكون فيه الوجود الفعلي منتميًا لجوهر هذا الوجود. ويقدم الأكوينيون الوجوديون هذا الاعتراض بشكل آخر، بحيث إن اعتراضات إتيان جيلسون Etienne Gilson ضد كانط في مؤلفه Being and Some Philosophers لم تأت من فراغ[2]. وسنرجع إلى هذا فيما بعد.

---

(1) Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 628, وكذا B 626-627.

(2) انظر: Etienne Gilson, **Being and Some Philosophers**, P. 3-4. انظر كذلك: J. Seifert, **Sein und Wesen**, Ch. 2.

10، 1، 3. يحتوي البرهان الأنطولوجي على خطأ، لأن المرء ينسى في أطروحة الوجود الإلهي الضروري بأنه «يجب أن ينطلق دائمًا من التعريف»، للبرهنة على شيء ما كشيء كموجود

يوجد هذا الاعتراض في النصوص الآتية من نقد العقل الخالص لكانط: «فكيفما كانت طبيعة وشساعة إدراكنا لموضوع ما، فإنه يجب علينا الخروج من هذا الإدراك لنعطي للموضوع وجوده...

إن تعريف الكائن الأعلى هو فكرة مهمة جدًّا لأسباب مختلفة، ولأنه (أي التعريف) [إضافة المترجم] فكرة فقط، فإنه لا يمكنه أن يطور وحده معرفتنا بالمقارنة مع ما يوجد. ولا يمكنه أن يخبرنا نسبيًّا حتى عن إمكان تعدد ما»[1]. «إلا أن هذه الضرورة المنطقية قد أظهرت قوة خيالية كبيرة، متمثلة في كون المرء بعدما جعل من شيء ما مفهومًا قبليًّا، قد أحكمه بطريقة يكون فيها الوجود، في الفهم العام، يدخل في فهمه، وقد اعتقد المرء أنه بالإمكان أن نستنتج بالتأكيد أنه، وبما أن الوجود ينتمي بالضرورة إلى موضوع هذا التعريف، يعني بشرط أن أفترض هذا الشيء كمعطى(كموجود)، فإن وجوده مفترض بالضرورة (نظرًا لقاعدة الهوية)، وعلى أن هذا الكائن هو ضروري إذن بصفة مطلقة في ذاته، لأن وجوده قد أدرك في تعريف اعتباطي وطبقًا للشرط الذي افترض فيه الموضوع.

إذا حذفت المحمول في حكم مماثل واحتفظت بالموضوع، فإن تناقضًا ما يحصل، ولهذا السبب فإنني أقول بأن المحمول يطابق بالضرورة الموضوع. لكن إذا حذفت الموضوع في الوقت نفسه الذي أحذف فيه المحمول، فإنه لن يبقى هناك تناقض، لأنه لن يبقى هناك أي شيء يمكن للتناقض أن يلمسه. إن افتراض مثلث مع حذف الأضلاع هو تناقض؛ لكن سوف لن يكون هناك تناقض في حذف المثلث والأضلاع الثلاثة. ويمكن قول الشيء نفسه عن كائن مطلق ضروري. فإذا حذفتم عنه الوجود، فإنكم ستحذفونه هو نفسه بكل محمولاته؛ ومن أي مكان إذن يمكن للتناقض أن يأتي؟ ليس هناك شيء خارجي مع ما يمكن أن يكون هناك تناقض، لأن الشيء لا يجب أن يكون بالضرورة خارجيًّا؛ وليس هناك أيضًا شيء داخلي، لأنه بحذف الشيء نفسه، نحذف في الوقت نفسه ما هو داخلي. إن الله قوي: إن هنا حكمًا ضروريًّا. فالقوة لا يمكن أن تحذف، عندما تفترضون ألوهية ما، أي كائنًا لانهائيًّا بالمفهوم الذي تكون فيه هذه الصفة متشابهة. لكن عندما تقولون: إن الله لا

(1) Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 629-630

يوجد، والقوة لا توجد، وليس هناك أي محمول له معطى، لأنها حذفت جميعها مع الموضوع، فإنه لن يكون هناك أي تناقض في هذا الفكر»[1].

في آخر المطاف، يتعلق الأمر في هذا الاعتراض بالأطروحة التي سبقت الإشارة إليها، والتي تؤكد أن البرهان الأنطولوجي على وجود الله يتأسس على حكم تحليلي، وأن الوجود الإلهي الواقعي قد استنتج من تعريف الله فقط.

10، 1، 4. الاعتراض الكانطي والبرينطاني الرابع ضد فكرة الوجود الواقعي الضروري: احتمال خلط «ضرورة الحكم» الذي لا بدّ منه مع «ضرورة الأشياء» التي لا بدّ منها، وبالتالي مع الوجود الضروري

«جرى الحديث في كل الأزمان عن الكائن الضروري بصفة مطلقة دون عناء فهم ما إذا وكيف يمكن إدراك شيء من هذا النوع للبرهنة على وجوده. والحال أنه من السهل إعطاء تعريف اسمي لهذا المفهوم، بأن نقول إنه شيء لا يمكن أن يكون وجوده غير موجود، لكننا بهذا سوف لن نكون أكثر علمًا فيما يتعلق بالشروط التي تجعل من المستحيل النظر في وجود شيء كغير متخيل بصفة مطلقة. هذه الشروط التي تكون ما يجب بالضبط معرفته، أعني أن المرء يجهل بصفة عامة ما إذا كنا، عن طريق هذا المفهوم، نفكر في شيء ما أم لا. إن إزاحة كل الشروط غير المشروطة عن طريق الكلمات، هذه الشروط التي يكون العقل بحاجة إليها دائمًا لاعتبار شيء ما كضروري، لا يكفي لكي يجعلني أفهم ما إذا كنت بمفهوم كائن ضروري بغير شرط أفكر دائمًا في شيء ما أو ما إذا كان من المحتمل أن لا أفكر في أي شيء.

أكثر من هذا فقد اعتقد المرء أنه شرح بمجموعة كبيرة من الأمثلة هذا المفهوم الجريء، في البداية بالصدفة وأخيرًا أصبح معتادًا تمامًا، إلى درجة أن كل بحث بعدي عن عقلانيته كان يظهر أنه أمر غير ذي منفعة. إن كل فرضية جبرية، مثلًا : كون مثلث له ثلاثة أضلاع، هي فرضية ضرورية بصفة مطلقة؛ وهكذا فقد تحدث المرء عن موضوع خارج نطاق عقلنا بصفة مطلقة، كما لو أن المرء قد فهم ماذا نعنيه بالمفهوم الذي يعنيه.

لقد استخرجت كل الأمثلة التي سوف تقدم، بدون استثناء، من أحكام فقط وليس من الأشياء ومن وجودها. لكن الضرورة غير المشروطة للأحكام ليست

---

(1) Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 620-626

الضرورة المطلقة للأشياء؛ لأن الضرورة المطلقة للحكم ما هي إلا ضرورة مشروطة للشيء أو للمحمول في الحكم. إن الفرضية السابقة لا تقول إن الأضلاع الثلاثة توجد بطريقة ضرورية مطلقًا، لكن إذا افترضنا شرط وجود المثلث (كونه معطى) فإنه يكون مكونًا بالضرورة من ثلاثة أضلاع...

لقد رأيتم إذن أنه إذا حذفت محمول حكم ما في الوقت نفسه الذي حذفت منه الموضوع، فإنه لن ينتج عن هذا أبدًا أي تناقض داخلي، كيفما كان نوع هذا المحمول. والحال أنه لم يبق لكم أي مهرب إلا أن تقولوا: هناك مواضيع يجب أن توجد لا يمكن أن تحذف أبدًا. لكن هذا يعني أن هناك مواضيع ضرورية بصفة مطلقة، وهو الافتراض الذي رفضت مشروعيته والذي تحاولون أن توضحوا لي إمكانه؛ لأنه من المستحيل علي أن أدرك شيئًا، حتى وإن كان محذوفًا هو ومحمولاته، يسبب دائمًا في التناقض، وخارج التناقض، عن طريق مفاهيم خالصة قبلية، ليس لي أي معيار للاستحالة»[1].

ينفي هذا الاعتراض المهم ضد الشرط الأساسي الثالث للبرهان الأنطولوجي إمكان انتماء الوجود (الضروري) للجوهر الإلهي، كما أنه ينفي بصفة عامة بأنه ضروري. وكما سنرى في إجابتنا عنه، فقد دافع برينطانو كذلك عن هذا الاعتراض.

10، 1، 5. جواب فيندلي J. N. Findlay على كانط، المتمثل في كون «الوجود الضروري» مفهومًا متناقضًا في ذاته: محاولة «برهنة أنطولوجية ضد وجود الله» ومع الإلحاد

إن فيندلي الذي قوى نقد كانط للبرهان الأنطولوجي، وخاصة فيما يتعلق بالاعتراض السالف الذكر، قد أكد في مؤلفات لاحقة أن الوجود يكون دائمًا وضروريًا عرضيًا[2]. والأسباب التي أتى بها فيندلي لدحض هذا الموقف هي أسباب مختلفة جدًا، موجهة في معظمها إلى المعتقد الحديث المطلق، يعني ما يقصده المنطق الحديث فيما يتعلق بالوجود واحتمالات الوجود، دون مراجعة ما إذا كانت وجهة النظر التي تعبّر عن هذا، يعني كون احتمالات الوجود لا تكون أبدًا ضرورية وكون الوجود بسبب هذا يكون دائمًا عرضيًا. وكما يلاحظ ذلك فيندلي بحق، فإن ما ينتج عن الأطروحة التي دافع عنها كانط كذلك، والمتمثلة في كون الوجود لا يمكن

(1) Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 620-626

(2) فيما يتعلق بالموقف الأصلي لفيندلي، انظر: J.N. Findlay, «**Can God's Existence be Disproved?**». وفيما يخص موقفه المتأخر انظر له: **Ascent to the Absolute**.

أبدًا أن يكون ضروريًا، ليس فقط اعتراضًا محتومًا ضد البرهان الأنطولوجي على وجود الله، لكن ضد الإلحاد.

يمكن أن نفهم أن الله (على الأقل الإله الذي نصلي له ونشرفه، الله الذي لا يعتبر فقط أسمى وجود، لكن أيضًا ذاك الذي يمكن أن يصبح موضوع التجربة الدينية بالمعنى الخالص للكلمة) لا بدّ أن يفهم دائمًا كموجود ضروري. وبهذا فإن افتراض العرضي سيتناقض مع كل وجود توحيدي وسيتضمن الإلحاد.

لقد لاحظ فيندلي بدقة بأنه كان يجب على كانط أن يتبنى، من خلال مقدماته فيما يتعلق بالعرضية الضرورية لكل الموجودات، الإلحاد وليس فقط اللاأدرية فيما يخص وجود الله. لقد افترض كانط أولًا أن الوجود يكون دائمًا عرضيًّا، وثانيًا (على الأقل كان بإمكانه أن يلاحظ هذا) كون الله لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان وجوده ضروريًا. لكن من هذين الشرطين، إذا كانا صحيحين، ينتج كون وجود الله في ذاته سيكون مستحيلًا. يتفق فيندلي مع كانط على هذين الشرطين، ليستنتج بأنهما يبرهنان على صحة الإلحاد، وبهذا المعنى فإنهما يقدمان برهانًا «داخليًّا»، يعني «أنطولوجيًّا» على عدم وجود الله. إذن فإذا كانا صحيحين فإن وجود الله سيكون ببساطة مستحيلًا.

10، 1، 6. الاعتراض الكانطي القائل بأن المعرفة الوجودية تكون دائمًا تركيبية بعدية ولا تكون أبدًا تركيبية قبلية

طور كانط اعتراضًا آخر ضد البرهان الأنطولوجي، وهو اعتراض إبيستمولوجي محض من جهة، لكنه أنطولوجي من جهة أخرى: إن الوجود يكون دائمًا عرضًا ولا يمكن تأكيده إلا بَعديًا. ومعرفة وجودية قبلية تكون مستحيلة. ليس واضحًا هنا ما إذا كان كانط يأخذ الجزء المعرفي النظري لهذه الأطروحة، القائلة إن المعرفة الوجودية تكون دائمًا إمبريقية وبعدية، لتأسيس الأطروحة الأنطولوجية، القائلة بأن الوجود من وجهة نظر أنطولوجية يجب أن يكون عرضيًّا[1]، أو إنه قد أكد أنه وباعتبار أن الوجود يكون دائمًا عرضيًّا، فإنه لا يمكن تأكيده إلا بَعديًّا عن طريق الملاحظة.

إن الأطروحة القائلة بأن الوجود الإلهي لا بدّ أن يكون من وجهة نظر أنطولوجية عرضيًّا، لأننا نتعرف عليه بعديًّا، هي أطروحة خاطئة بكل تأكيد. فمن

---

(1) لا يمكن تأسيس هذا النوع من الأطروحات في إطار الكانطية الضيقة.

الواقعة التي مؤداها أنه لا يمكننا معرفة شيء ما مباشرة في ضرورته، لكن يمكننا تأكيده تجريبيًّا على أساس التجربة، لا يمكن استنتاج كون موضوع هذه المعرفة يجب أن يكون عرضيًّا. فكل البراهين الكوسمولوجية على وجود الله تنطلق من العالم الموجود عرضيًّا ومن التجربة، لكي تستخلص من الوجود العرضي الحقيقي والبعدي وجود الله. إن تأكيد كون الخاصية البَعدية للمعرفة الإنسانية تسمح باعتبار موضوعها عرضيًّا، يتضمن شكلًا من النزعة النفسانية، وبهذا فإنها استنتاج خاطىء.

من الممكن استنتاج التأسيس الأخير الذي أشرنا له للخاصية البعدية لمعرفة الوجود، إذا نظرنا له في خاصيته غير الضرورية من وجهة نظر أنطولوجية، من خلال المنطق الداخلي للعلاقة بين الخاصية الأنطولوجية للأشياء(المواضيع) وبين المعرفة الإنسانية. يمكن معرفة وجود موضوعي غير ضروري وتأكيده، لكن لا يمكن اعتباره ضروريًّا قبليًّا (ضروريًّا وجوديًّا)، ولا البرهنة عليه هكذا. ولا يمكن تأسيس هذا النوع من المواضيع المعرفية النظرية في مواضيع أنطولوجية عند كانط كذلك[1]: «فكيفما كانت طبيعة وشساعة إدراكنا لموضوع ما، فإنه يجب علينا الخروج من هذا الإدراك لنعطيه للموضوع وجوده. وهذا يحدث فيما يتعلق بالمواضيع الحسية عن طريق تتابعها مع بعض إدراكاتي طبقًا لقوانين إمبريقية، لكن ليس هناك أي إمكان على الإطلاق لمعرفة وجود مواضيع الفكر الخالص، لأنه كان يجب معرفة هذا الوجود كليًّا بطريقة قبلية، في الوقت الذي ينتمي فيه وعينا بكل وجود (سواء أتى مباشرة من الإدراك أو من التفكير الذي يربط شيئًا ما بالإدراك) بصفة كاملة ومطلقة إلى وحدة التجربة»[2].

يظهر أن كانط يرفع ضمنيًّا بتوضيحاته الإمبريقية لمعرفة الوجود، الاعتراض القائل بأنه لا يمكن بتاتًا أن تكون هناك أية معرفة بعدية ـ تركيبية للوجود، يعني ليس فقط عن طريق «التعاريف»، لكن أيضًا عن طريق وجود الشيء. وسبب هذا هو أنه يمكن معرفة الوجود، لأنه بإمكان التجربة التي إذا أخذت ـ بالمعنى الضيق ـ كملاحظة حسية وأولت على أساس الاستنتاجات التي تتأسس عليها، أن تساعد على معرفة الوجود.

---

(1) لأنه إذا كان استنتاج ما فيما يتعلق بموضوعه وأشكال تفكيره يمكن استنتاجه عن طريق الجزء الأنطولوجي من وجهة نظر كانط، الذي ينفي إمكان معرفة الشيء في ذاته، يكون (أي الاستنتاج) [القوسان من طرف المترجم] مستحيلًا، فإن الانطلاق من الوجود الموجود ومن عرضيته لتأسيس نوعية وحدود معرفته يكون إذن ممكنًا.
وإذا تحدثنا موضوعيًّا فإن هذا النوع من المعرفة لا يمكن تأسيسه فقط على الذات، لكن فقط باعتبار نوعية الموضوع (ضرورته العقلية أو العرضية وبنيته الخيالية المحضة إلخ).

(2) المرجع السابق نفسه لكانط: B 629.

10، 1، 7. لا يمكن لجوهر الله أن «يتضمن» وجود الله، لأن الوجود ـ إذا تحدثنا بصفة عامة ـ هو أساس الجوهر، وليس الجوهر هو أساس الوجود: النزعة الماهوية «Essenzialismus» المزعومة للبرهان الأنطولوجي

ينطلق هذا الاعتراض الأكويني ضد البرهان الأنطولوجي من كون الجوهر لا يمكن أبدًا مبدئيًا أن يكون أساس الوجود، لكن فقط وجودًا، ومن الممكن أن يكون كائن الوجود[1] أساس واقع الوجود. وينطلق هذا البرهان مما يسمى الأسبقية المطلقة للوجود على الجوهر[2] ليؤكد أن البرهان الأنطولوجي يمس بهذه الأسبقية، ويفترض عكس هذا أسبقية الجوهر الإلهي على وجوده.

10، 1، 8. ليس لله أي جوهر (باستثناء «كونه يوجد»)، ولهذا السبب فإن البرهان الأنطولوجي هو برهان ذو نزعة ماهوية، لأنه يناقض اختزال جوهر الله في الوجود، وفي الوجود هنا الخالص

من السهل على جيلسون وعلى المدرسة «الطوماوية الوجودية» التي وجهت فلسفته تقديم هذا البرهان. لقد خصصت ملفين لهذا البرهان أو لهذه الطريقة من فهم الجوهر الإلهي كوجود خالص، ولهذا السبب فإنني سأقتصر هنا على الأفكار الجوهرية التي طورت في هذا الإطار فقط[3].

يصف جيلسون موقفه هذا بطريقة متميزة في النص التالي: «في كل الأماكن التي يظهر فيها الجوهر، يظهر كذلك الاختلاف، يعني بالضبط ذلك الاختلاف الذي يميز الجوهر عن إمكان وجوده، وبالتالي إمكان الوجود»[4].

بـ«الاختلاف» (يعني الاختلاف الواقعي) بين الجوهر والوجود، وبـ«الوجود» يعترف جيلسون بوضوح للجوهر كجوهر محدود ونهائي ليس فقط باختلافه بل بحدوده. وبما أنه يؤكد أنه في كل الأماكن التي يظهر فيها الجوهر، فإن ذاك

---

(1) هنا يترجم إتيان جيلسون Esse كـ To be وكوجود Existenz. أما كورنيليو فابرو وأكوينيون آخرون فإنهم يعتبرون الوجود كـFaktum خارجي في مقابل Actus essendi الداخلي للوجود وللوجود هنا (Esse) للموجود. انظر في هذا الإطار مناقشتنا لمارك جوردان Mark Jordan فيما يتعلق بهذه النقطة في: .«Answer to 'Disputed Questions' concerning 'Essence and Existence»

(2) لقد أكد جيلسون وفريديريك فلهلمسن Frederick Wilhelmsen ومجموعة أخرى من الفلاسفة على مثل هذه الأسبقية. انظر: Etienne Gilson, **Being and Some Philosophers**, P. 3-4. انظر كذلك J. Seifert, «**Essence and Existence**», Ch. 2, 4 ff; Sein und Wesen.

(3) انظر: J. Seifert, «**Esse, Essence, and Infinity**»; Sein und Wesen.

(4) انظر: E. Gilson, **Being and Some Philosophers**, P. 190..

الاختلاف يظهر كذلك، والذي [أي الاختلاف، إضافة المترجم] يميز الجوهر عن وجوده الممكن، فإنه يؤكد كذلك بأن عرضية الوجود يجب أن لا تكون متميزة عن الجوهر الذي لا يمكن اختزاله في الوجود هنا.

10، 2.أجوبة عن هذه الاعتراضات: يتأسس الوجود الإلهي ببساطة ضروريًا في الجوهر الإلهي

10، 2، 1. إن الوجود كما هو محمول واقعي: جواب عن الاعتراض الكانطي الأول ضد ضرورة الوجود الإلهي

إذا كان صحيحًا بأن الوجود ليس بأي معنى من معاني هذه الكلمة محمولًا أو محمولًا واقعيًا، فإن كانط أو ألسطون سيكونان بطبيعة الحال على حق، عندما يؤكدان أن الوجود الإلهي لا يمكن أن يكون متضمنًا في الجوهر الإلهي. وبهذا فإن برهان وجود الله الذي ينطلق من وجود الله، والذي نسميه بالبرهان الأنطولوجي، سوف يكون خاطئًا.

هناك بالتأكيد أشياء كثيرة نتجت عن أطروحة كانط، أكثر بكثير مما كان كانط يريد أن يستنتجه: فإذا لم يكن الوجود محمولًا فإن كل برهان على وجود الله (بما في ذلك البرهان الكوسمولوجي) سوف لن يكون له أي معنى. إذن، وفي هذه الحالة فإن أي تأكيد من قبيل كون الله موجودًا، سوف لن يكون له أي معنى كذلك. وبالطريقة نفسها فإن التأكيد على عدم وجوده سوف لن يكون له كذلك أي معنى. أكثر من هذا، إذا كان كانط على حق في اعتراضه هذا، فإن كل الجمل الاحتمالية سوف تكون فارغة من أي معنى. فإضافة أو حذف الوجود في شيء ما سوف لن يكون إضافة أو حذفًا.

إن هذه النتيجة هي نتيجة خاطئة بكل وضوح، وقد رفضت من طرف كانط نفسه في محاولته المبكرة: «الإمكان الوحيد للبرهنة على وجود الله»[1]. والأطروحة التي مفادها أن الوجود لا يمكن أن يكون بالمعنى الدقيق للكلمة محمولًا «لا» يضاف «في تعريف شيء ما»، لا يجب أن تكون بالضرورة أطروحة خاطئة بسبب ما سبق وأن قلناه. لا بدّ من فهم ما قاله كانط في هذا الإطار فهمًا صحيحًا، ولا بدّ من فهم الأسباب العميقة لخطأ هذه الأطروحة وكذا فهم فرق المعاني المختلفة لـ«المحمول» للأشياء التي انتبه إليها كانط، لتوضيح الخلط الذي سقط فيه في هذا الإطار[2].

---

(1) (1763؛ وفي سنتي 1770 و1774 نشر النص نفسه دون إضافة) . 3، 1

(2) انظر في هذا الإطار فلسفة العلاقة المستفيضة للجوهر والكائن في S. Seifert, «**Essence and Existence**», Ch. 1 ff، وكذا J. Seifert, **Sein und Wesen**.

أولًا: لا بدّ أن نعترف بأن الحق مع كانط عندما يؤكد بأن «الوجود» (الكائن بمعنى الوجود) ليس محمولًا بالمعنى نفسه وعلى المستوى نفسه بالنسبة للمحمولات الأخرى: إن الوجود هنا Dasein لأوراق شجرة ما ليس خاصية لهذه الأخيرة كما هو الشأن للونها الأخضر أو الأصفر أو الأحمر. وبالطريقة نفسها فإن وجود هذه الشجرة في حدّ ذاتها هو ليس خاصيتها بالمعنى نفسه كشكلها أو خاصيات نوعها. ففي الوقت الذي يتعلق الأمر فيه في تحديدات الكائن/الجوهر بكيف هو شيء ما، فإن الوجود لا يقدم بتاتًا جوهر شيء نهائي ما عن طريق الخاصية التي يشكلها هذا الشيء. ففي مجموع الكائنات العرضية التي نعرفها عن طريق التجربة، لا نجد أن الوجود ينتمي إلى ماهيتها أو جوهرها. إن الوجود هنا لوجود ما (وجود الكائن) يختلف بطريقة جذرية عن التحديدات الوجودية، التي نجدها تجريبيًّا في الكائنات ـ العرضية ـ، ويصحّ هذا على كل الأشياء الواقعية التي نعرفها في هذا العالم.

لكن هذا لا يعني بحال من الأحوال بأن الوجود ليس محمولًا واقعيًّا. على العكس من هذا: إن الوجود هو محمول أساسي بصفة مطلقة بالمعنى الميتافيزيقي لكلمة «محمول» (خاصية، تحديد الكائن، صفة). ويتضح كون «الوجود» يمتلك محمولًا أساسيًّا رئيسًا ووجوديًّا عندما نفكر في أفعال من قبيل وضع متابعة الحياة موضع تساؤل في جملة هامليت Hamlet المشهورة «أن تكون أو أن لا تكون، فتلك هي المشكلة»[1]، حيث أخذت إشكالية وجود الإنسان أو عدم وجوده بعد الموت بعين الاعتبار. ولنتذكر أيضًا مثلًا قصيدة ماتياس كلاوديوس Mathias Claudius: «أن أغني يوميًّا» التي تعبّر عن الشكر عندما يقول: «إنني، إني»، أو إذا فكرنا في اليأس الذي سيغيب فيه وجودنا[2]، والذي تحدث عنه كيركيجار[3]، لكي نرى بأنه

---

(1) «to be or not to be; that is the question».

(2) انظر: Soeren Kierkegaard, **Die Krankheit zum Tod**, I, A,c., P. 20-21.
يمكن إذن للمرء أن يبرهن لإنسان آخر على الأزلي بكون الشك لا يمكن أن يقضي على نفسه بنفسه، وعلى أن هذا هو بالضبط مشكل الاختيار في الشك. فإذا لم يكن هناك أي أزلي في إنسان ما، فإنه لن يستطيع أبدًا أن يشك؛ وإذا كان بإمكان الشك أن يقضي على نفسه بنفسه، فإنه لن يكون هناك أي تناقض... ومن المستحيل التخلص من هذا المرض عن طريق الموت لأن المرض وعذابه ـ والموت ـ هو بالضبط عدم إمكان الموت.

(3) انظر: Soeren Kierkegaard, **Die Krankheit zum** Tod, P. 18-19.
بالفعل فإن الشك هو بالضبط القضاء على النفس بالنفس، لكنه قضاء على النفس بالنفس دون قوة، والذي لا يسمح بما يريده. لكن ما يريده هو بذاته هو هو القضاء على نفسه بنفسه، وهذا ما لا يسمح به، وعدم القدرة هذه هي شكل جديد من القضاء على النفس بالنفس، والذي لا يسمح القضاء على النفس بالنفس فيه أيضًا بما يريده، القضاء على النفس بالنفس؛ وهذه قوة أو قانون القوة. وما يقوي نيران الشك، أو هذا الحريق البارد في الشك، القاضم، =

سيكون خطأ التأكيد بأن الوجود لا يمكن أبدًا أن يكون محمولًا، وبأنه لا يمكن أن يقود إلى جوهر شيء ما.

لكن الوجود لا يعتبر صفة أساسية بالمعنى الأنطولوجي فقط، ولا بالمعنى النحوي[1]، لكنه محمول بالمعنى المنطقي كذلك، القائل بأن المحمول: «س يوجد» يضيف شيئًا مهمًا جدًا إلى المحمول «يوجد»، وهذا بالضبط ما يفترضه كانط نفسه باستمرار عندما يؤكد الخاصية التركيبية (وليس التحليلية) لكل تأكيد وجودي. وبهذا فإنه يفترض بأن الوجود محمول، لأن القضية التركيبية، حسب كانط، هي تلك التي يضيف محمولها (المفهومي) للموضوع (المفهومي) محمولًا جديدًا.

ثانيًا: يكفي أن نفكر في المسائل الواضحة في وجود شيء ما لنرى بأن «الوجود» هو بالفعل محمول بالمعنى المنطقي للكلمة. وإلا فإن الأهمية ستكون لأسئلة من قبيل: هل كان هناك بالفعل شخص اسمه هوميروس، أو هل دون كاليسطرو Don Callistro الذي وصفه جوتي Goethe في سيرته الذاتية «عن حياتي: أشعار وحقائق» كان يوجد أم لا، أو هل كان هنا بالفعل إنسان يوجد اسمه وليام شكسبير، الذي كان في الوقت نفسه مؤلف تلك الأشعار المعروفة، أو هل كان هناك أيضًا شخص يوجد اسمه باخ، كما وصفته أناماجدالينا باخ في سيرتها الذاتية ـ غير الصحيحة ـ بأنه أبوها، وهل كانت آلاف الشخصيات والأشياء الأخرى توجد بالفعل؟ أية قيمة قد يكتسبها البحث عن وجود أو عدم وجود أحداث تاريخية في نقاش حي حول خاصية غير معروفة بالنسبة لنا لوجود أو عدم وجود هذا الشخص؟! فإذا لم تكن لا هذه الأسئلة وكلمة «وجود» المستعملة فيها تتطلب محمولًا، ولا تأكيد: «نعم، لقد كان (س) يوجد» يضيف ما قد فكر فيه من قبل في موضوع المفهوم، فإن لا أهمية لا لهذه الأسئلة الوجودية ولا للأجوبة المطابقة لها، لأن أفعالًا أخرى كالشكر أو الشك، وبالتالي التعبير عنهما في جمل من قبيل: «إنني سعيد وشاكر لكوني أوجد» أو «إنني ألعن أصل وجودي» ستكون ببساطة تعابير فارغة من أي معنى، لأن

= هو أن حركته (أي الشك) [القوسان مضافان من طرف المترجم] تكون دائمًا موجهة نحو الداخل، في أعمق أعماق عدم قدرة الشك. وأبعد من هذا، وهذا هو عزاء الشاك، هو كونه لا يقضي عليه، وهو بالضبط العكس، وهذا العزاء هو بالضبط الشقاء، هو بالضبط ما يجعل القاضم يتشبث بالحياة والحياة في القاضم، وما يشك فيه بالضبط هو كونه لا يمكن أن يقضي على نفسه بنفسه، كونه لا يمكنه أن يجعل حدًا لذاته، وكونه لا يمكن أن أن يصبح لاشيئًا. وهذا هو الشكل القوي للشكل، وارتفاع الحرارة في مرض الأنا...

(1) فيما يتعلق بهذا الفرق الأساسي انظر: G. E. Moore, «**Is Existence a Predicate?**», in: A. Plantinga, P. 72.

الوجود الذي يتعلق الأمر به هنا لا يضيف إلى مصطلح «أنا» أي شيء، كما أن نفيه لا يأخذ منه أي شيء. ويظهر أن ج. أ. مور G. E. Moore قد وصل إلى الاستنتاج نفسه. يقول إنه لا يرى أي سبب لنفي كون عبارة «يوجد» توجد مكان صفة (محمول)[1].

لم يهتم ألسطون بجدية بهذا البرهان. وباستثناء خلطه بين إشكالية ما إذا كان الوجود يوجد في تعريف شيء ما وبين إشكالية ما إذا كان محمولًا بالمعنى الأنطولوجي للكلمة[2]، فإن محاولته[3] لا تقنع باختزال التأكيدات الوجودية، لأن التأكيدات الوجودية تعني أولًا وبوضوح ذاتها شيئًا، ولا يكمن معناها في الحديث غير المباشر عن إطار محمولات أخرى فقط. إضافة إلى هذا كيف يمكن أن تقوم وظيفتها الأساسية بعزل إطار لباقي المحمولات الأخرى، والتي يمكن للمرء أن يؤكد فيها بأنه بالإمكان مثلًا أن المواضيع المتخيلة ليست علاقات سببية للعالم الواقعي فقط، أو عدم استطاعه القول عن السبع الذي يوجد بالفعل بأن إنسانًا ما قد خلقه. كيف يمكن قول ذلك إذن إذا لم تكن التأكيدات الوجودية في ذاتها محددة ببساطة من طرف شيء آخر؟

الواقع إن تمييز المرء بين الوجود الواقعي أو المثالي، الوجود الجوهري أو العرضي سوف تكون له أهمية فقط لأن الوجود يقدم عن طريق محمول واقعي[4]. وسنوضح هذا عندما نناقش الاعتراض الكانطي الثاني.

إن خلط كانط بين الخاصية الفريدة للوجود، التي تفترضها واقعيًا كل التحديدات الوجودية لوجود ما، والتي لا تضيف أي شيء لها، وبين الواقعة التي مؤداها أنه (الوجود)[إضافة القوسين من طرف المترجم] ليس بأي حال من الأحوال محمولًا، سيصبح مفهومًا بسهولة من خلال كون كانط يخلط «الكينونة» بمعنى الوجود بالكينونة» بمعنى رابطة، كما يوضح النص السابق له. إذن فرابطة «موجود ist» ليس لها في الحقيقة لا معنى «الوجود الحقيقي» ولا معنى «محمول»

---

(1) انظر: Moore، المرجع السابق نفسه، ص 84 وما بعدها:
But, supposing «This exists», in this usage, has a meaning, why schould we not say that «exists» here «stands for an attribute»? I can suggest no reason why we schould not...

(2) المرجع السابق نفسه لألسطون، ص 98 وما بعدها.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 100 وما بعدها.

(4) المفاجىء، وبطريقة غير مبررة يعتبر ألسطون الإشارة إلى الكثير من أنواع الوجود كبرهان على كون الوجود ليس بأي حال من الأحوال محمولًا. المرجع السابق نفسه له ص. 102 وما بعدها.

آخر لشيء ما، كما يوضح ذلك بفيندر[1]. فلا الوظائف المختلفة للعلاقة التي تقوم بها هذه الرابطة ولا وظيفة التأكيد المتمثلة في كون هذه الرابطة تضاف إلى الحكم، تعني «وجود» شيء ما أو أي محمول آخر لهذا الشيء. لنتأمل معنى هذه الجملة: «إن اللاشيء المطلق مستحيل». فهل تعني هذه الجملة مثلًا أن هذا اللاشيء المطلق قد يوجد كمستحيل؟ بالتأكيد لا. هل يجب الاعتراف لهذا غير الموجود المطلق بوجود إيجابي ما؟ بالتأكيد لا. فليس هناك فقط أي كائن واقعي يمكن الاعتراف به لهذا اللاشيء، بل ليس هناك أي كائن مثالي يمكن الاعتراف به للاشيء. وقد يفترض المرء على الأكثر «وجود الوقائع» المحضة للأشياء سواء في الحكم السالب أو الموجب من خلال وظيفتي الرابطة[2].

لكن وجود الوقائع هذا لا يطابق معنى الرابطة «موجود ist» (يؤكد إيجابيًا في «لا يوجد ist nicht»، ولا يعترف به كمحمول للموضوع (كما في الجملة التي قدمت كمثال «إن اللاشيء المطلق مستحيل»)، لكن سيعترف به كـ«واقعة موجودة خالصًا» لكل الواقعة القائلة «إن (أ) هو (ب)» أو «إنه ليس (ب)» أو «إن (أ) لا يوجد».

لا ينتج من هذا، يعني من كون كانط على حق عندما يرى بأن الرابطة «ist» ليست محمولًا، بأي حال من الأحوال إن «ist» بمعنى الوجود ليس محمولًا واقعيًا. إن هذا «ist» يقدم، وكما رأينا، محمولًا أساسيًا فريدًا من نوعه.

10،2،2. في الوقت الذي لا يكون فيه في الواقع أي وجود واقعي في العالم محمولًا وجوديًا، فإن الوجود الإلهي الضروري يكون إذن فريدًا من نوعه لأنه محمول وجودي ضروري: دحض الاعتراض الكانطي الثاني عن طريق التمييز بين عناصره الحقيقية وعناصره الخاطئة

إن تأكيد كانط بأنه ليس هناك وجود نهائي يمكن أن يكون محمولًا بمعنى صفة وجودية لشيء ما، هو بالتأكيد صحيح. ولهذا السبب يمكن التفكير في «نفس» الوجود ـ دون إضافة أو نقصان في مضمونه الوجودي ـ مرة كموجود ومرة كغير موجود. لكن كل هذا ليس صحيحًا بهذه البساطة ودون تمحيص، لأن محمول «الوجود» تلك الخاصية الفريدة والمتمثلة في كونه، وعلى اعتباره الواقع الداخلي لكائن ما، لا يقدم أي محمول وجودي جديد، وفي الوقت نفسه فإنه في

---

(1) انظر: A. Pfaender, **Logik**, «Die Lehre vom Urteil»

(2) إن أصل هذا التطوير لتحليل بفيندر لخاصية الرابطة كـ«تعريف وظيفي خالص» من دون معنى موضوعي ترجع إلى كونراد ـ مارتيوس. انظر: Hedwig Conrad-Martius, **Das Sein**, P.19

الحقيقة «يفترض في كل هذا» كل المحمولات الوجودية لكائن ما، ومن خلال هذا يغيرها بطريقة مهمة، لأنه يميز في الوجود الفعلي لـ«الوجود» شيء ما بين صفاتها الوجودية وبين الصفات التي من الممكن أن تمتلكها. وبهذا المعنى فإن الوجود يضيف «كل شيء». إذن يبقى صحيحًا بأنه يمكنني أن أفكر أو أسائل «نفس» الوجود فيما إذا كان، كموضوع لمفهومي/تعريفي، الذي يمكنني أن أفهمه كممكن؛ موجودًا بالفعل. وعندما أقول بأنه يوجد بالفعل، فإنني لا أضيف إليه تحديدًا وجوديًّا، لكنني أفترض بأنه موجود، أو كما يقول كانط في النص السابق: «إنه [الحكم الوجودي] موضع شيء ما فقط، أو تحديد معين في ذاته».

إضافة إلى هذا فإن الوجود لا ينتمي أنطولوجيًّا إلى جوهر الوجود العرضي، بل إنه يضاف إليه كهدية على اعتبار أنه لا ينتج من جوهره. وقد لاحظ كانط بدقة هذه الخاصية للوجود الواقعي وعبّر عنها بوضوح. وإذا طبقنا هذا على الله كذلك، كما أشار إلى ذلك كانط[1]، فإن كل معرفة قبلية (كضرورة وجودية) لوجود الله ستكون مستحيلة، وبهذا فإن التجربة وحدها أو رؤيته، والتي لا نمتلكها، هما اللذان يوصلان إلى معرفته؛ وقد يقوم برهان بعدي بهذا الدور.

لكن كانط يخطئ عندما يفترض ذلك فيما يتعلق بالوجود الإلهي الفريد، معتبرًا إياه وجودًا كباقي الموجودات الأخرى. ويمكن البرهنة بأن وجود الله هو وجود فريد في نوعه عندما نلاحظ أن هذا الوجود يمكن أن يقضى عليه كوجود عندما «نبعد» عنه [نحرمه] من الوجود الضروري. فلا يمكن للوجود الإلهي أن يكون وجودًا «في ذاته» دون وجود واقعي وضروري. وكل خلط لله بوجود عرضي آخر لن يقضي إلا على الله، يعني أن جوهر الله كجوهر سوف يصبح خيالًا متناقضًا إذا لم يكن الله يوجد فعلًا وضروريًّا. وقد أكد هذا فلاسفة عديدون ممن أكدوا بأنه إذا كان وجود الله ممكنًا (يعني «غير متناقض»)، فإنه يوجد واقعيًّا إذن. ويكون الأمر على هذا الشكل لأن الوجود الإلهي هو وجود فريد في نوعه، ولأن فيه وفيه فقط ينتمي وجوده الفعلي إلى جوهره ذاته.

ولهذا السبب يخطئ برينطانو كذلك عندما يعتقد أن المرء لا يمكنه أن يقول غير: «عندما يوجد هناك إله، فإنه يوجد بالضرورة». وستكون هذه الأطروحة صحيحة عندما يؤول المرء هذه الجملة الشرطية هكذا: إذا كان الأمر لا يتعلق فيما يخص «الله» بمفهوم ذاتي محض، وإذا كان «ممكنًا» بمعنى خلوه من التناقض، فإنه يوجد بالضرورة إذن. وفي هذا النوع من التأويل فإن «إذا» و«يوجد الله» سوف يعنيان بأن الله ليس فكرة ذاتية متناقضة.

---

(1) المرجع السابق لكانط، B 600-602.

لكن إذا كان الوجود الإلهي وجودًا ضروريًا، فإنه لا يمكن التأكيد كما في كل الموجودات الأخرى بأنه يمتلك هذه الخاصية أو تلك إذا كانت توجد بالفعل. وعلى العكس من هذا، فإن كل شرطية الوجود، وكل «إذا كان هناك إله، فإن الخاصية (س) تكون موجودة فيه بالفعل»، تناقض جوهر ماهية الله. وكل إضافة من هذا القبيل ستسقط الله في عرضية معينة، وبهذا سيكون بالإمكان القول: إذا كان الله لا يوجد إلا ضروريًا، وإذا كان يوجد، فإنه لا يوجد إله على الإطلاق. فضرورة الوجود، الذي لا يمكن تمييزه عن الجوهر الإلهي، هي ضرورة مطلقة لها «شرط» واحد ـ كما هو واضح من نص بونافانتورا الذي يعتبر شعارًا لهذا الباب من كتابنا هذا ـ، ويتمثل هذا الشرط في حالة الله بوجود موضوعي حقيقي وليس بفكرة ذاتية. وبهذا المعنى فقط يكون لـ«إذا كان الله موجودًا، فإنه يكون موجودًا بالضرورة» معنى.

بمجرد ما تُؤَكّدُ الضرورة غير المخلوقة للوجود الإلهي، يتأكد بأن الله موجود، لأن الوجود الضروري الواقعي لا يكون «خارج» الوجود ذاته عندما يتعلق الأمر بالوجود الإلهي، بل يكون موجودًا داخله ومنتميًا له. وهذا بالضبط ما عبّر عنه بونافانتورا بكلمات مختصرة وثاقبة لتلخيص البرهان الأنسليمي: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود». فإذا لم يكن الله إلهًا، أو فقط إذا لم يكن موجودًا، فإنه سوف لن يكون على الإطلاق إلهًا. وإذا لم يكن يمتلك ذاك الوجود الإلهي، فإن هذا الوجود سوف لن يكون على الإطلاق، لأن الوجود الإلهي الواقعي ضروري تمامًا كباقي المحمولات الأخرى. إذن، إذا كان الله لا يوجد فعلًا وبالضرورة، فإنه لن يمكنه أن يوجد على الإطلاق وسيكون بهذا فكرة مملوءة بالتناقضات فقط.

لهذا السبب فإنه ليس هناك إلا إمكان واحد: فإما أن الله يوجد، وإما أن فكرة الله ما هي إلا بناء مستحيل ومتناقض في ذاته لا يمكن أن يوجد. فإما أن الله يوجد بالضرورة أو أنه بالضرورة لا يوجد. والله الذي يمكن أن يوجد والذي يمكن أن لا يوجد هو ليس شيئًا ولا يمكن أن يكون إلهًا. وبهذا المعنى فإنه سيكون صحيحًا القول: إذا كان الله ممكنًا (يعني غير متناقض)، فإنه يوجد حقيقة. لكن هذا التأكيد سيصبح غير صحيح إذا استعملنا كلمة «إمكان» بالمعنى الميتافيزيقي كإمكان وجود الله أو عدم وجوده. لأنه وكما سبق القول، فإما أنه من المستحيل جوهريًا بأن الله يوجد، أو أنه يوجد على الإطلاق بالضرورة. وسنوضح هذا أكثر فيما بعد.

10، 2، 3. إن الاعتراض الكانطي الثالث الذي يقول بأن الاحتمالات الوجودية تكون دائمًا تركيبية ويجب علينا أن نغادر التعريف ليمكننا التأكيد بأن شيئًا ما يوجد هو اعتراض صحيح، لكنه ليس اعتراضًا ضد البرهان الأنطولوجي، الذي يحتوي على حكم تركيبي فيما يتعلق بالوجود الإلهي الضروري

إن الاعتراض الكانطي القائل بأنه يجب على المرء «الخروج عن تعريف شيء» ما للاعتراف بهذا الشيء كموجود، وبأنه لا يمكن لحكم متعلق بالوجود الفعلي أن يكون أبدًا تحليليًّا، بل يجب على المرء أن يغادر دائمًا مستوى التحليل المفاهيمي ليؤكد شيئًا ما كموجود، هو اعتراض صحيح جدًّا كما وضحنا ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وهو اعتراض ضد كل المحاولات التي حاولت فهم البرهان الأنطولوجي كحكم تحليلي.

كانط على حق عندما يؤكد أن الاحتمال المتعلق بالوجود الفعلي لله ليس تحصيل حاصل (طوطولوجي) مؤسس على مبدأ التناقض، وبأن الأحكام الوجودية تكون دائمًا تركيبية. ويكون على حق كذلك عندما يلاحظ أن رفع الوجود، عندما ينفى الاحتمال التركيبي القائل «الله يوجد»، لا يتضمن أي تناقض منطقي محض. وقد أكد على هذه النقطة فيندلي كذلك، وسنرجع إلى هذا في الجزء الثاني عشر. ويمكن قول الشيء نفسه فيما يتعلق بالاعتراض الكانطي الذي سبق وأن أشرنا إليه فيما سبق، والمتمثل في كونه لاحظ خلطًا بين «تحصيل حاصل بئيس»، يؤكد في فرضيته الوجود الذي يخبئه تعريف الموضوع وبين البرهان على وجود الله الذي يتضمن مصادرة على المطلوب، والذي ينتج عنه الخطأ المنطقي المسمى الدائرة المقفلة.

ليست الضرورة المعنية بالأمر فيما يتعلق بالوجود الإلهي في الواقع ضرورة تكرارية تحليلية، لكنها ضرورة تركيبية، لأنها لا تنطلق من تعريف الله كـ«الوجود الأكثر واقعية» فقط، ولا يمكن كذلك اشتقاقها من مضمون التعريف بتطبيق الشروط المنطقية التي سبقت الإشارة إليها. ولا يمكن تأكيد كل ضرورة تحليلة خالصة من هذا النوع في الواقع، كما يرى كانط، إلا تركيبيًّا وبطريقة شرطية. لكن ضرورة الوجود الإلهي ليست بأي حال من الأحوال «منطقية محضة» (تحليلية).

ليست هذه الضرورة ضرورة منطقية كذلك بالمعنى القائل بأن الأمر يتعلق فيها بمبادىء أو قوانين منطقية تركيبية فقط. كما أنها ليست ضرورة «منطقية» على الإطلاق، سواء أكانت تحليلية أو تركيبية، لكن ضرورة وجود الله هي ضرورة أنطولوجية «تركيبية»، يعني أنها وجود خاص فريد «للشيء في ذاته». وهي ضرورة مؤسسة على القوانين الوجودية التي يتضمنها العقل الأول Logos. ويجب على

المرء أن يفهم أنها ضرورة مطلقة بفهمه بأن فردانية الطبيعة الإلهية كوجود فريد، موضوعي، ضروري، وعاقل.

أما النقطة الكانطية، القائلة بأنه يجب «الخروج من التعاريف» لتأسيس البرهان الأنطولوجي، وعلى الرغم من صحتها، فإنها لا تصح على الوجود، لكنها تصح على كل الشروط الوجودية لوجود ما. فيمكن التعرف ليس فقط على معرفة شيء ما، بل أيضًا على «ماهية شيء ما» عندما يغادر المرء ميدان التعاريف، أي عندما «يترك تعاريف موضوع ما» ليبحث عن الوجود ذاته، الذي يتأسس عليه هذا التعريف.

وضحنا فيما سبق أن كل محاولة لتأسيس البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من حكم تحليلي حول اسم الله هي محاولة لن تنجح بالتأكيد، كما رأى كانط نفسه. لكن هذا لا يتناقض مع محاولتنا تأسيس هذا البرهان انطلاقًا من الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق؛ لأن هذا التأسيس يفترض بأن هذا الحكم: «الله يوجد» هو حكم تركيبي، مؤسس على الوجود الإلهي الموضوعي. ويكمن الخطأ الأساسي لكانط في النص السابق في كونه لم يفهم بأن تأكيد عبارة: «الله يوجد» هو حكم تركيبي قبلي.

بالتأكيد إن كانط على حق عندما يرى بأنه «يجب علينا الابتعاد عن التعريف لمعرفة وجود شيء ما». وأكيد بأن الضرورة المطلقة لحكم تحليلي وضرورة الأحكام التركيبية الوجودية للشروط الرياضية أو غيرها، التي تتخذ من الموجودات النهائية موضوعًا لها، لا تسمح إلا بالأحكام الشرطية حول الموجودات الواقعية، التي تطابق هذا النوع من التعاريف أو الموجودات. ولا يستثني هذا أن الصفات الوجودية للألوهية قد تتأكد شرطيًا عن طريق الواقع فقط. إن الأمر يتعلق هنا بالحالة الوحيدة للضرورة المطلقة ـ غير المشروطة الموجودة في جوهر الوجود المؤسس. وحتى وإن كان طلب كانط مغادرة تعريف الشيء لمعرفة الوجود[1] تنطبق كذلك على الله، فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال افتراض مغادرة الوجود، أو فهم ذلك كما لو أن الوجود الإلهي يخرج عن الجوهر الإلهي لمعرفة الوجود الإلهي الذي يطابق هذا الجوهر ولو كان ذلك مبدئيًا بعدًا تجريبيًا. نؤكد على «مغادرة التعريف» لمعرفة وجود أو كذلك جوهر شيء ما. لكن وبسبب غياب التمييز بين التعريف والجوهر، فإن كانط لا يلاحظ بأن المرور إلى جوهر شيء ما يعني بوضوح مغادرة التعريف. وبما أن

(1) المرجع السابق لكانط، B 629-630.

كانط لا يتعرف كذلك فيما بعد على المعنى الذي يكون فيه الوجود بصفة عامة واحدًا، وكذا فريدًا، وبهذا فإنه إذن محمول واقعي، فقد كان يجب عليه أن يرى أن الوجود الإلهي الضروري والواقعي وغير المختزل في صفاته الأساسية لا يمكن تمييزه عن الجوهر الإلهي[1].

لا يلاحظ كانط، بسبب غياب التمييز المهم الذي أشرنا إليه سابقًا بين التعريف والجوهر، بأن المرور إلى جوهر شيء ما بالمعنى الواضح يعني المرور إلى خارج التعريف. ولا يتحدث كانط عن هذا الإمكان أبدًا.

بتطبيق التمييز بين التعريف والجوهر على إشكالية الله يمكن إذن دحض اعتراض كانط، لأن الأمر لا يتعلق في البرهان الأنطولوجي، كما يَعْتَقِد، بتحليل بسيط للتعريف، لكن الأمر يتعلق بمعرفة وجودية. ويجب التأكيد كذلك بأن الاعتراض الكانطي الذي كرره برينطانو هو اعتراض صحيح، طالما تعلق الأمر في الواقع بتعريف فقط. لكنه اعتراض لا ينطبق بأي حال من الأحوال على الوجود الإلهي.

10،2،4. هل الوجود الضروري الواقعي بالفعل لاشيء لا يمكن التفكير فيه؟ جواب عن الاعتراض ضد فكرة وجود ضروري واقعي والخلط المحتمل بين «ضرورة الحكم» وبين «ضرورة الشيء» والوجود

يظهر بأنه تناول حالة المثلث وكل الموجودات النهائية، التي لا يكون وجودها متضمنًا في جوهرها، مثلما تناول حالة الله، ليؤكد بأنه لا يمكن التأكيد بالضرورة على وجود الله، لأن الوجود الضروري هو لاشيء. وبهذا فإن كانط يستنتج أن «كل (س) (الموجودات النهائية) هي (ص) (الموجودات العرضية)»، ومن هنا يقوم باستنتاج خاطىء ليس له أي أساس منطقي عندما يقول بأن «(ي) هي (ص)» (يعني أن وجودًا لانهائيًا لا يمكن أن يوجد بالضرورة). ولا يكون كانط على حق عندما يشبه حالة الله بحالة المثلث، ويفترض بأن الأمر يتعلق في حالة الله بوجود إلهي ضروري، كما هو

---

(1) هنا يمكن للمرء أن يلاحظ أحادية نقدنا لكانط لأننا ننسى بأنه وطبقًا له فإن الوجود في حكم تركيبي عن الله قد قيل بطريقة واضحة (على كل حال احتمال «الله موجود») وفي السياق نفسه فقد افترض كانط وجود الله إيجابيًا في العقل العملي بالضرورة. وهنا سيمكنني أن أجيب بأن لـ«الوجود "sein" كمحمول أو كغير محمول، كما هو الشأن بالنسبة لاعتراضه الثالث ضد البرهان الأنطولوجي بصفة عامة، معان كثيرة. إضافة إلى هذا فإن أطروحات كانط من قبيل كون كل الافتراضات الوجودية تركيبية من جهة، وكون التعريف لا يضيف أي شيء للوجود من جهة أخرى. ومثل هذه التناقضات، التي لا يمكن حلها، هي التي كانت السبب في انتقادنا للاعتراض الكانطي الأساسي الثالث البرهان الأنطولوجي ولأطروحاته حول علاقة الوجود والجوهر. انظر كل ما سبق قوله في هذا الإطار.

الشأن في حالة المثلث. إن هذا التشبيه إذن متناقض، لأنه يميز الوجود الإلهي الضروري، لأن الوجود ينتمي ضروريًا إلى جوهره، تمامًا كما تنتمي مختلف الخصوصيات لجوهر المثلث. وهذا بالضبط ما سنحاول أن نوضحه أكثر فيما سيأتي.

يقدم برينطانو، كما رأينا، الاعتراض نفسه ضد البرهان الأنطولوجي: «بكلمات أخرى لا يحق لنا أن نؤكد إيجابيًّا مسبقًا بأن هذا التحديد يضاف إلى الموضوع، لكن لا يمكننا أن نؤكد ذلك إلا سلبيًّا بتأكيدنا بأنه إذا كان هناك شيء فإنه سوف لن يكون غائبًا. ومن خلال هذا التوضيح فإنه لا يوجد في الحالة التي تهمنا هنا هذه الجملة الاستنتاجية «إن لله وجود ضروري من خلال ذاته فقط»، لكن أيضًا «ليس هناك إله بدون وجوده الذاتي الضروري»[1].

لكانط ولبرينطانو هنا الحق. فما حاول كانط أن يبرهن عليه في مثال المثلث هو كون الضرورة الوجودية لا تتأسس في واقع الأمر إلا على شيء حقيقي، إذا كان هذا الشيء يوجد. وفي هذه النقطة بالضبط ـ العلاقة بين الجوهر والوجود ـ فإن ما يعنيه المرء بضرورة الوجود الإلهي (التي تعتبر ضرورة ميتافيزيقية وليس فقط «ضرورة حكم») هو شيء آخر مخالف لحالة الوجود النهائي، الذي استعمله كانط في تمييزه. من غير الكافي القول: إذا كان الله يوجد فإنه يتوفر إذن على الوجود الضروري. فإذا فُهِمَ هذا التأكيد كما لو كان الوجود ضرورة مشروطة فقط وليس ضرورة مطلقة، أو كما لو كان الوجود الإلهي ممكن الوجود أو كذلك غير ممكن، فإن وحدانية الوجود الإلهي سَتُزَيَّفُ، لأنه يتأسس هنا على كون الوجود، الوجود الضروري، ينتمي إلى الجوهر ذاته وعلى أنه لا يمكن عزله عنه كوجود ضروري واقعي. إن الأمر يتعلق هنا بضرورة تركيبية، أو أكثر من هذا بضرورة موجودة في الشيء ذاته، لا تعتبر الأساس الوجودي الضروري العاقل فقط كفكرة Eidos بمعنى «تصميم مثالي»، بل باعتبارها جوهرًا يتضمن الوجود الواقعي الضروري، حيث يوجد الوجود الضروري والواقعي مع بعضهما، وحيث لا يكون هناك ذاك التمييز، كما في الأشياء الأخرى، بين العقل الذي يوجد في الأشياء الضرورية وبين واقع هذه الأشياء.

إن جملة: «إذا كان الله موجودًا، فإنه سيكون ضروريًّا» بعيدة كل البعد عن كونها تكون الحقيقة الوحيدة للبرهان الأنطولوجي، كما يؤكد على ذلك برينطانو، الذي يعتبرها خاطئة بالضرورة، لأنها متناقضة في ذاتها. ولأنها تتضمن بالمعنى نفسه الوجود الإلهي الضروري وغير الضروري. وقد تحدثنا عن هذا فيما سبق.

---

(1) Brentano, **Vom Dasein Gottes**, P. 46

سنرجع فيما بعد إلى نواة البرهان الأنطولوجي ـ يعني إلى كون الجوهر الإلهي هو الجوهر الوحيد الذي يتضمن بالضرورة الوجود في ذاته ـ حلل برينطانو بدقة الوقائع الوجودية/ الجوهرية التي تشكل نواة البرهان الأنطولوجي ـ على الرغم من نقيه لهذه الوقائع وللبرهان الأنطولوجي بصفة عامة ـ وتأكيده على وجود الله المشروط، وكذا أطروحته القائلة بأن معرفة الله لا يمكن أن تقوم/تتم، تسقطه في التناقض عندما يحلل الوجود باعتباره متضمنًا في الجوهر الإلهي: «ولنعتبر ذلك على الطريقة التالية: يمكن للمرء أن يناقش بحق الوجود على اعتباره كمالًا بصفة عامة... لكن هل لا يظل الوجود شرطًا لازمًا بالنسبة للخير لامتلاك كل خاصياته الخيرة (الأولوية للحياة primum est vivere...)، وهل لا يظل بالنسبة للواقع شرط امتلاكه لكل تحديداته الواقعية؟ فكما أن مربعًا دائريًا يكون بالتأكيد متناقضًا، فإن الإله غير الأزلي، المستقل تمامًا، يعني المستقل عن أي شيء آخر، يكون بدون شرط، وبالضرورة ومباشرة وبكمال وجودًا متناقضًا. إن الوجود الصدفوي والوجود اللانهائي الكامل متناقضان. إنهما تابعان الواحد للآخر أو إن الكائن المشروط والكائن اللانهائي الكامل يكونان متناقضين. (لأن إمكان كون شيء ما يمكن أن يفتقد إلى الوجود في لحظة ما ـ سواء أَفُهِم الوجود ذاته كخاصية واقعية أو ككمال أو لا ـ هو إمكان فقدانه لكل كمالاته في يوم من الأيام. يقول كانط إن مئة واد مفكّر فيها لا تنقص ولو بواد واحد عن مئة واد واقعية. لكنه يظهر لي أنها مئة واد ناقصة. إن إمكان حذف الوجود ستكون إذن فيما يتعلق بالوجود اللانهائي الكامل غير كامل، وستكون على كل حال مؤسسة في غير الكمال. إن الوجود الذي يمكن أن يكون والذي يمكن ألا يكون، يمكن كذلك أن يكون وجودًا لانهائيًا كاملًا، كما يمكن لشكل هندسي يكون مجموع أضلاعه أكبر من ضلعين مستقيمين أن يكون مثلثًا. وهنا يكون ديكارت ولايبنتز على حق.

إن الوجود اللانهائي الكامل سوف لن يكون لانهائيًا كاملًا إذا لم يكن أزليًا. وبالطريقة نفسها، فإنه سوف لن يكون لانهائيًا كاملًا إذا لم يكن ضروريًا، بل فقط موجودًا صدفويًا. لنسمي الوجود ذاته كمالًا موجودًا أو غير موجود، فإن ما هو مؤكد هو كون افتقاد الوجود سيكون افتقادًا للكمال. ولهذا السبب، يجب أن يستثنى إمكان افتقاد الوجود من مثال كل كمال كذلك...»[1].

يوضح برينطانو في هذا النص فهمه الدقيق للوقائع الوجودية الضرورية، المتمثلة في كون الوجود الضروري ينتمي إلى الجوهر الإلهي، يعني فهمه لتلك الواقعة التي تشكل نواة البرهان الأنطولوجي، والتي ينتقدها برينطانو في نصوص

---

(1) برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 38 ـ 49.

أخرى: «إذا كان الله يوجد، فإنه يوجد بالضرورة»، أو «إن الله غير الضروري لا يوجد». إن التفكير في الوجود الضروري لله ووجوده الواقعي غير المشروط واختزاله في الوقت نفسه في شرط احتمالي (أو سلبي عام) يمكن شرحه في كون برينطانو كان ضحية سقوطه في خلط لمعنيي كلمة «ممكن». يعني «الإمكان» بمعنى الخلو الداخلي من التناقض (و التي لا يمكن تمييزها عن أي وجود ضروري، ولهذا السبب أيضًا لا يمكن تمييزها عن البرهان الأنطولوجي)، و«الإمكان» بمعنى الوجود الأنطولوجي المشروط المعبّر عنه، والذي يمكن تبريره في جمل من قبيل «إذا كان وجود الله ممكنًا، فإنه حقيقي» أو «ليس هناك إله موجود غير ضروري». ويكون مثل هذا النوع من الوجود المشروط مستحيلًا بالنسبة لله، نظرًا للوجود الإلهي الضروري كما عبّر عنه بدقة برينطانو في النص التالي: «فإذا كان من الممكن أن الله يوجد، فإنه إما أن يكون ممكنًا أنه يوجد، وإما أنه ممكن أيضًا أنه لا يوجد، أو أنه من الممكن أنه يوجد وليس من الممكن أنه لا يوجد. لكن البرهان الأول خاطىء، إذن فإن البرهان الثاني صحيح: إذا كان من الممكن أن الله يوجد وإذا كان من الممكن أنه لا يوجد في الوقت نفسه، فإنه لا يحق أن ينتج عن افتراض وجوده أي شيء غير ممكن. وسيكون من الممكن أن الأزلي، والضروري في ذاته، والجوهر اللانهائي الكامل قد لا يوجد، وهذا سخيف وغير ممكن. وبهذا فإن حالة واحدة هي التي تبقى صالحة، وتتمثل هذه الحالة في كون إمكان وجود الله لا يبقى له إلا شيء واحد، يعني أنه من الممكن أنه يوجد، وأنه ليس من الممكن أن لا يوجد. والنتيجة إذن هي: لمن يعتقد أن إمكان وجود الله مؤكد، نقول إن حقيقة الله تكون مؤكدة»[1].

يظهر إذن بأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون الوجود الضروري الواقعي لاشيئًا، لكنه يكون صفة وجودية ضرورية لله. ويظهر هذا كذلك عندما نتأمل تلك الصفة التي لها علاقة حميمة مع الوجود الضروري، ويتعلق الأمر بصفة القيومية (القيام بالذات) للوجود الإلهي الموجود انطلاقًا من ذاته. وهذه الخاصية، التي تعد ملتصقة بأزلية واستقلال الله، الذي يناقض وجوده أي تحديد له من الخارج ومن طرف شيء آخر، ستكون ببساطة غير ممكنة من دون ضرورة الوجود. وما يؤسس هذه الخاصية هو ليس كون الله هو سبب وجوده الخاص، لكنه هو الوجود الضروري. فالوجود الذي قد يمكن أن لا يكون، لا يمكن أيضًا أن يكون انطلاقًا من ذاته، ولا يمكن أن يكون السبب الكافي في ذاته أو في كائن موجود عرضيًا.

سنرى في الجزء اللاحق بأن الكمال اللانهائي، وبالتالي الخاصية الداخلية

---

(1) Brentano, **Vom Dasein Gottes**, P. 49-50

للجوهر الإلهي، وكذا بساطة، وأزلية كل الصفات الإلهية الأخرى، لا يمكن التفكير فيها دون الوجود الضروري لله، وسوف لن تكون موجودة موضوعيًا من دونه.

بهذا فإن الاعتراض على فكرة الوجود الواقعي الضروري سيكون مدحوضًا. إن ضرورة الوجود الإلهي ليست بحال من الأحوال بناء مفاهيميًا متناقضًا، لكنها تعبّر عن وجود فريد من نوعه، ضروري وواقعي. ولا يمكن هنا الحديث عن خلط بين «ضرورة الحكم المشروطة» وبين «ضرورة الأشياء» المشروطة. وسنرجع إلى هذا في مناقشتنا لاعتراض فيندلي.

10، 2، 5. دحض محاولة فيندلي تأسيس برهان أنطولوجي للإلحاد: لا يمكن أبدًا أن يكون الوجود الضروري متناقضًا منطقيًا

10، 2، 5، 1. الضعف الفلسفي في برهان فيندلي المتعلق بحقيقة المقدمتين المنطقيتين لبرهانه: محاولة تقوية نواة فكر اعتراضه

انطلاقًا من فلسفة فيندلي ونظرية معرفته، التي تجمع عناصر الإمبريقية والكانطية[1]، وكذا، وكما سنرى، عناصر النسبية التاريخية، فإنه لا يمكن تأسيس لا مقدمته المنطقية الأولى ولا الثانية (اللتين تطرقنا لهما في النقطة 5,1,10). كيف يمكن للمرء إذن أن يؤسس المقدمات المنطقية لبرهان ما بتجاوزها لضرورة التفكير؟ يكون على الإنسان إذن التفكير في هذه المقدمات بالضرورة، وبالتالي اعتبارها صحيحة أو غير صحيحة. ويعترف فيندلي نفسه بالخاصية التي لا يمكن الدفاع عنها على أساس هذا النوع من البراهين[2].

ينطبق الشيء نفسه على المنطق المعاصر، الذي لا يمكن للمرء أن يؤسس عليه مثل هذه البراهين، لأنه من الممكن للأطروحات التي قد تصلح لهذه البراهين أن تتغير غدًا. ولا يمكن للمرء أبدًا أن يستثني مع فيندلي أن الوجود الضروري لا يمكن أن يقوم[3].

---

(1) انظر: J.N. Findlay, «**Can God's Existence be Disproved?**», in: A. Plantinga, P. 111-113, 115.

(2) انظر فيندلي، المرجع السابق نفسه، ص 112:
«The proofs based in the necessities of thought are universally regarded as fallacious: it is not thought possible to build bridges between mere abstractions and concrete existence».

(3) يقول استنتاج خاطىء واضح لفيندلي (المرجع السابق نفسه ص. 112):
conceivet it as somthing inescapable and necessary, whether for thought or reality. From wihich it follows that our modern denial of ne cessity or rational evidence for such an existence amounts to a demonstration that there cannot be a God.

أكثر من هذا، يجب على المرء أن يدرس عن قرب وجهة نظر المنطقيين المعاصرين فيما يخص مضمون الحقائق التي يدافعون عنها، وسنحاول ذلك من جانبنا في الجزء الثاني عشر من هذا الكتاب. إذا كانت هاتان المقدمتان المنطقيتان صحيحتين، وإذا كان بإمكاننا أن نتعرف عليهما بكل تأكيد دون استثناءات، فإنه من الواضح أنهما سيتمكنان من دحض البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وسيؤسسان على هذا الأساس الإلحاد الميتافيزيقي.

لكن لا يمكن أن يكون هذا التأسيس ممكنًا عن طريق الإمبريقية ولا عن طريق نظرية المعرفة الكانطية، نظرًا لسبب مزدوج. أولًا إن الإمبريقية بصفة عامة (وكذا الذاتية الكانطية) لا تسمح بتأكيد الضرورات العامة التي توجد في ذاتها، كما هو الحال في موضوع التأكيد على عرضية كل وجود. ثانيًا: إن الفرق الراديكالي بين الله والعالم لا يسمح بتعميم ما نعرفه تجريبيًا في العالم على الله. (لا يسمح استعمال الوجود انطلاقًا من مواضع التجربة في النسق الكانطي، وبالتالي الوجود هنا والأصناف الواقعية، بتطبيق هذه الأصناف نفسها على الفكرة العقلية الترانسندنتالية «الله»).

لنفترض، مثلًا في إطار الإمبريقية التي يمثلها فيندلي فيما يتعلق بالوجود، أن الوجود يكون في كل الحالات التي يمكن ملاحظتها عرضيًا، ولنفترض أنه ليس هناك أية ضرورة مطلقة، لأنه يجب أن تكون دائمًا عرضية، فإن فيندلي سوف يقضي كليًا على البرهان الأنطولوجي على وجود الله. لأن الله في هذه الحالة قد يكون بالضبط ذلك «الاستثناء» الخارج عن التعميم التجريبي، ولهذ السبب فإنه سوف يكون احتمالًا فقط.

لنفترض كذلك كون وجود الله هو وجود عرضي. في هذه الحالة سيكون من وجهة نظر إمبريقية أو منطقية وضعية أو حتى من وجهة نظر الفلسفة التحليلية ونظرية العلم فرضية محضة على الأكثر، لم يستطع المرء أن يجعل منها حتى فرضية «محتملة»، وهذا سوف لن يسمح بأي حال من الأحوال بإثبات تأسيس البرهان الأنطولوجي.

إن كل استنتاج من خلال «ملاحظة» عرضية الوجود من خلال التجربة لوجود عرضي معطى، وبالتالي الوجود الإلهي، هو استنتاج لا يمكن تأسيسه من وجهة نظر إمبريقية. وسبب هذا هو أن هذا النوع من الاستنتاج يفترض أولًا الواقعة العامة والتجريبية التي لا يمكن البرهنة عليها، والمتمثلة في وجوب عرضية كل وجود. لكنه استنتاج يرجع في حالة الوجود الذي لا يكون مشابهًا لأي شيء آخر، إلى اعتبار أن معرفة هذا الوجود تكون ممكنة عرضيًا عن طريق

التجربة. وهذا الاختلاف الجذري، الذي يقدمه هيوم ضد كل تطبيق لأصناف السببية على الله، من وجهة نظر الافتراض الإمبريقي نفسه، لا يسمح بتطبيق عرضية كل وجود في العالم توصل إليها المرء حول الله.

انطلاقًا من هذا السبب المزدوج، فإن البرهان الأنطولوجي لعدم وجود الله لفيندلي، وبالتالي أطروحة عرضية كل وجود، سيسقطان أمام أطروحات هيوم ضد كل التأكيدات التركيبية.

حتى عند افتراض نظرية المعرفة الكانطية، التي تؤكد أن الوجود والضرورة لا يمكن تطبيقهما إلا على التمظهرات، وحتى وإن وجدنا بعض عناصر هذه المعرفة عند فيندلي، فإنه لن يكون في استطاعتنا، بأي حال من الأحوال، المخاطرة ببرهان ميتافيزيقي أنطولوجي يؤكد بأنه لا بدّ للوجود في مستوى الشيء في ذاته أن يكون عرضيًّا. وينسى كانط نفسه تعاليم حصره الصنفي للعالم عندما يناقش عدم إمكان الدفاع على برهان وجود الله. يظهر إذن أن الفلسفة التجريبية لكانط وفلسفته المعرفية لا يمكن أبدًا أن تبرر إمكان معرفة عرضية كل وجود، ولا يمكنها بالتالي أن تقدم برهانًا أنطولوجيًّا للإلحاد ولعدم إمكان وجود الله.

يصحّ الشيء نفسه على المقدمة المنطقية الثانية لبرهان» فيندلي. لا بدّ أن يكون معروفًا بالتأكيد أن جوهر الله يفترض بصفة مطلقة بأنه يوجد إذا كان موجودًا، وألا يكون مستحيلًا في ذاته ومتناقضًا؛ أو أن وجودًا لا يجب أن يوجد بالضرورة لا يمكن أن يكون موضوع الصلاة وكل الأفعال الدينية الأخرى، كما يؤكد فيندلي. إن فرضية (المقدمة المنطقية الثانية) برهان فيندلي صحيحة، لكن لا يمكن شرحها إلا انطلاقًا من فرضيات موضوعية ـ قبلية. لأنه ولكي تتم معرفة الضرورة الموضوعية للمقدمة المنطقية الثانية، فإنه لا بدّ من معرفة القوانين الوجودية الموضوعية والجوهرية للشيء ذاته. إن الموقف النظري المعرفي لفيندلي، الذي يجمع بين اللحظات الكانطية واللحظات الإمبريقية لا تسمح له لا بمعرفة الحقيقة الضرورية للمقدمة المنطقية الأولى (التي لا توجد) ولا الحقيقة الضرورية للمقدمة المنطقية الثانية. وأية مقدمة من هاتين المقدمتين لا يمكن، كما يدعي هذا البرهان، بمساعدة نظرية معرفة تجريبية أو متعالية ـ ذاتية البرهنة عليها كموضوعية وضرورية.

كما سنرى، فإن اللحظات الإبيستمية الأخرى في نظرية المعرفة لفيندلي (وخاصة الذاتية والنسبية التاريخية الموجودة في بعض تأكيدات فيندلي) لا تسمح كذلك بتأكيد الصحة المزعومة للمقدمة المنطقية الأولى ولا الثانية. وفي أحسن الأحوال فإن فيندلي يمكنه من خلال افتراضاته فيما يتعلق بالتفكير الضروري أو من خلال معياره المؤسس على وجهة نظر المنطق المعاصر، التأكيد بأن الوجود الإنساني

بصفة عامة أو فقط «المنطقي المعاصر» يأخذ مقدمتيه المنطقيتين كمقدمتين صحيحتين لأسباب تاريخية بعينها. ولا يتحدث هو نفسه في بعض الأحيان انطلاقًا من مثل نقطة البداية النسبية التاريخية هذه، لكن فقط من «التفكير الضروري» كالأساس الفلسفي لبرهان وجود الله عامة[1]. لا يمكن أبدًا لمثل ضرورة الفكر هذه، وعوض تأسيس الضرورة الوجودية الموضوعية للشيء ذاته، أن تؤسس أي برهان ميتافيزيقي، لكن فقط فكرة إنسانية نسبية.

هناك فكر فيندلي آخر غير كانطي لكنه ينحدر من الفلسفة التحليلية ومن التاريخانية لا تسمح بتأسيس المقدمات المنطقية لبرهانه. أكيد أن فكر فيندلي هذا قد يدحض المقدمات المنطقية لبرهانه الأنطولوجي للإلحاد، إذا كان هذا البرهان صحيحًا. ففيندلي يعتقد أن البرهان الأنطولوجي هو «برهان لا يمكن قسمته». ومثل هذا البرهان لا يمكن أن يكون صحيحًا طالما أن هناك الكثير من المفكّرين الذين لا يقتنعون به. لقد قدم هذا البرهان في «مقدمة» بحوث منطقية لهوسرل، حيث تمّ التأكيد بأن المنطق، ونظرًا للتناقضات الموجودة فيه، لا يمكنه أن يكون علمًا محضًا ومعرفة موضوعية[2].

ستكون هذه الحجة صالحة للبرهان الأنطولوجي للإلحاد لفيندلي تمامًا كما أنها صالحة لبرهان أنسليم. و«البرهان الأنطولوجي للإلحاد» لفيندلي ليس له الكثير من المدافعين عنه كما هو الشأن بالنسبة للبرهان الأنطولوجي على وجود الله[3]. وينطبق الشيء نفسه، كما وضحنا ذلك في أماكن أخرى[4]، تقريبًا على كل البراهين الفلسفية نظرًا لضعف/ غياب «التحقيق الذاتي الداخلي». وينطبق التناقض الذاتي كذلك على تأسيس نظرية الضرورة التوافقية الذاتية الداخلية لموضوعية نظرية ما[5]. بالتأكيد إن فيندلي نفسه لا يمكن أن يقنع الأكوينيين والكثير من التوحيديين بصحة برهانه. ولن يكون من الممكن إيصال برهانه للآخرين تمامًا كما هو الأمر فيما يخص البرهان الأنطولوجي أو أكثر. وبهذا فإن فيندلي سيكون قد دحض برهانه الخاص عن طريق اعتراضه ضد البرهان الأنطولوجي على وجود الله. والحقيقة، وخاصة فيما يتعلق بالبرهنة على السلوكات الأخلاقية والعقلية كشرط للصحة المعرفية الفلسفية، فإن الاتفاق العام على برهان ما سواء الإيجابي منه أو السلبي ليست له أية علاقة مع

(1) Findlay, in: A. **Plantinga** (Hrsg), P. 112

(2) انظر: E. Husserl, **Logische Untersuchungen**, «Prolegomena», Chap. 1.

(3) لم يبق فيندلي نفسه وفيًّا لبرهانه هذا.

(4) انظر كتابنا «**الحقيقة ونظريات الحقيقة**» الذي في طريقه للنشر.

(5) انظر: J. Seifert, «**Ueber die Grundlegung der Ethik. Ein Dialog zwischen Josef Seifert und Edgar Morscher**», P. 102-122

صحته أو وضوحه الموضوعي الجوهري، على الرغم من وجود سلسلة مهمة من العلاقات بين عقلانية الحقيقة وبين الموافقة عليه.

يضيف فيندلي لمقدمته المنطقية الأولى خاصة القائلة (بأن الوجود لا يمكن أبدًا أن يكون ضروريًا) برهانًا آخر يكون مهمًا، شريطة إدخال نسبية تاريخية عليه. يقول إن رفض هذه المقدمة «تكون في صراع مع رفضنا المعاصر» القائل بأن الوجود لا يكون أبدًا ضروريًا. وإذا لم يكن «رفضنا المعاصر» خاطئًا، فهل يمكن لهذا الرفض لضرورة الوجود أن يتغير غدًا إذا افترضنا تغيره عن طريق «منطق الغد»؟ هل يمكن للحقيقة ذاتها أن تتغير تاريخيًا، ألا يفقد برهان «الفكر المعاصر» قوة حجته، وهل يجب، باعتباره فقط وجهة نظر معاصرة، التحقق نقديًا من مضمون صحته؟ وإذا كان من الواجب النظر إلى الحقيقة نسبيًا نظرًا لتغير الأفكار تاريخيًا (فمنذ القدم وإلى لايبنتز كانت «ضرورة الوجود» مفترضة، واليوم لا يفترضها المرء، وقد تصبح مفترضة من جديد في المستقبل)، فإن هذا الفكر سيوضح بأن برهان فيندلي المضاد لوجود الله هو برهان معاصر، لكنه ليس صحيحًا. فإذا افترضت النسبية التاريخية فإن كل أفكار فيندلي ستكون نسبية تاريخيًا، وستكون من منطلق الحقيقة غير ذات نفع. إضافة إلى هذا، فإن النسبية التاريخية تتناقض مع نفسها، ككل نسبية بصفة عامة. ويفترض فيندلي لتأسيس نسبيته التاريخية ضروريًا قصة تعالي وصلاحية وصحة المبادىء المنطقية للوجود(1).

نجد تأسيسًا معرفيًا نظريًا آخر لبرهان فيندلي يجد مصدره في الوضعية اللغوية والنسبية بمساعدة مقدمته المنطقية الثانية، التي لا نشك في صحتها، ويتمثل هذا التأسيس في اعتبار أهمية ضرورة وجود الله كلحظة جوهرية لكل فكرة عنه. ونجد هذه المعرفة النظرية نفسها عند مالكولم في فلسفة اللغة الفيتجنشطاينية المتعلقة ببرهان وجود الله كذلك: يؤكد هنا أنه يوجد داخل «لعب اللغة» افتراض الوجود الضروري لله. ويلاحظ فيندلي أن اللغة العادية هي أساس تأكيد المقدمة المنطقية الثانية لبرهانه(2).

بالفعل فإن ما يمكن للمرء أن يقوله أولًا يقوله باللغة العادية أو اللغة اليومية، هو في أحسن الأحوال إشارات لصحة أو عدم صحة أطروحة ما، وليس بأي حال

(1) انظر: **Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit**. R. Lauth، وكذا: J. Seifert, «**Truth and History**. Noumenal Phenomenology (Phenomenological Realism) defended against some Claims made by Hegel, Dilthey, and the Hermeneutical School»، «Wahrheit-Philosophie-Geschichte» الأبعاد غير الزمنية والتاريخية للفلسفة».

(2) انظر: N. Malcolm, «**Anselm' s Ontological Arguments**», in N. Malcolm, Knowledge and Certainty- Essays and Lectures، المختصر في: L. Miller, **Philosophical and Religious Issues**, P. 20-36.

من الأحوال برهانًا على صحتها أو خطئها. فليس هناك عناصر دقيقة للغة وقواعد مختلفة لها، تحدد ما يمكن للمرء أن يقوله أو لا يقوله في لغة ما (بالإضافة إلى أنه وفي اللغة نفسها يمكن أن تكون هناك وجهات نظر مختلفة)، وحتى وإن استعمل كل الناس التعبير اللغوي نفسه، والتزموا باحترام «القواعد النحوية» نفسها، كما يقول فيتجنشطاين؛ فإن مثل هذه القواعد اللغوية أو الضرورات اللغوية لا يمكنها بحال من الأحوال أن تؤسس القوانين الميتافيزيقية غير اللغوية. إن برهان فيندلي يتحرك في إطار لغوي تحليلي، لا يمتلك أي حق في تأكيدات حول الوقائع الأنطولوجية.

لكي يمكننا نقد برهان فيندلي في أشكاله الأكثر قوة، يكون من اللازم علينا أن نترك جانبًا التأسيس اللغوي التحليلي لبرهانه والاعتراف لمقدمتيه المنطقيتين بحقهما في خاصية الوقائع الأنطولوجية الموضوعية وفي الضرورات الوجودية. ولنفترض أن مقدمتي برهانه يؤكدان خاصية الوجود الضروري الموضوعي، وبأن هذه الأخيرة نفسها، أو على الأقل المقدمات المنطقية التي تؤسسها، يكون بالإمكان معرفتها من وجهة نظر وجودية موضوعية ودون أي مجال للشك[1].

سأكون مستعدًا تمامًا للاعتراف بالضرورة الوجودية الميتافيزيقية الموضوعية للمقدمة المنطقية الثانية للبرهان الأنطولوجي على عدم وجود الله الفيندلي والتعبير عنها (كما هو ضروري لبرهان فيندلي) بشكل مشروط: إن الجوهر الموضوعي للكائن المطلق (إذا لم يكن متناقضًا) يوجد بالضرورة. وقد تحدثنا عن هذا باستفاضة وأكدنا بأن الحقيقة المشروطة الموضحة للوجود الإلهي الضروري تتضمن في آخر المطاف تناقضًا معينًا. وعلى الرغم من ذلك فإنه صحيح أنه: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله يوجد»، والذي يمكن ترجمته هكذا: «إذا كان الله هو الله (وإذا كان يمتلك خاصية الوجود الضروري الموضوعي ولم يكن متناقضًا) فإنه يجب أن يكون بالضرورة موجودًا وأن يكون واقعيًّا».

إذا كان من الممكن البرهنة على صحة المقدمة المنطقية الأولى لفيندلي في حقيقتها الضرورية، التي تعتبر كذلك الأطروحة الأساسية لكانط حول الوجود، والمتمثلة في كون كل وجود هو بالضرورة عرضيًّا، فإنه سيكون بإمكان فيندلي البرهنة بحق عن الاستحالة الأنطولوجية للبرهنة على وجود الله. لكن السؤال المطروح هو: هل هذه المقدمة صحيحة؟ هل الأسس التي قدمها فيندلي على صحتها هي أسس صحيحة؟ إن تحليلًا عميقًا سيوضح أن الحجج التي قدمها فيندلي على صحة مقدمته

(1) لقد تحدثنا بإسهاب عن هذا النوع من اليقين وعن الخاصية الفريدة للضرورة الوجودية الموضوعية عندما ناقشنا الأسس الأولى للبرهان الأنطولوجي. ولهذا السبب فإننا سوف لن نكررها هنا.

الأولى هذه هي حجج ضعيفة. وأكثر من هذا فإن هذه الحجج التي تؤسس هذه المقدمة نفسها هي حجج خاطئة بكل وضوح.

إذا نظرنا إلى نظرية المعرفة التجريبية لهيوم، التي تؤسس كذلك بطريقة أو بأخرى براهين روسل وفيندلي، يكون لزامًا علينا أن نتساءل بالضرورة: لماذا حاول هيوم ومن تبعه رفض محاولة تأسيس الوجود الإلهي الضروري على أسس منطقية ميتافيزيقية؟ لماذا لم يقولوا مع أيير Ayer أو كارناب Carnap بأن مفهوم الوجود الضروري هو مفهوم ليس له أي معنى؟ فإذا كان للتأكيدات معنى عن طريق الملاحظات التجريبية فقط، فإن الحديث أو التساؤل عن الوجود العرضي وكذا عن الوجود الضروري سوف لن يكون لهما أي معنى. فإذا كان هناك معنى للتعابير والأفكار التي تتشكل عنها عن طريق الإيحاء، الذي يتشكل عن طريق عادات التجربة، فإن أسس البرهان الوحيد على وجود الله لا يمكن بكل تأكيد أن تقوم. وعندما نأخذ التحقق أو الخطأ عن طريق أخذ المعنى محل الجد كمعيار للتأكيدات ذات المعنى، فإن التأكيدات المتعلقة بالوجود الضروري أو العرضي لا يمكن أن تكون ذات معنى ولا يمكن تأسيسها عقليًا. إذن فإن تعريف الله نفسه لا يمكن أن يكون إلا كلمة مهمة.

تتأسس براهين هيوم، فيندلي، روسل، كانط وآخرين والمتعلقة بضرورة عرضية كل وجود وكذا براهيننا[1] على افتراض وجود وجهة نظر روحية في الوقائع العقلانية والوجودية الضرورية، التي لا تجد أساسها في تحديد المعنى. وإذا كان من المسموح لمثل هذه المعرفة الميتافيزيقية أن تقوم، فإن عدم صحة البرهان الأنطولوجي على وجود الله ستكون واضحة.

10، 2، 5، 2. خطأ المقدمة المنطقية الأولى «للبرهان الأنطولوجي» للإلحاد، التي نجدها كذلك عند هيوم، روسل وآخرين. دحضها من خلال خطأ برهان الضرورة العرضية لكل وجود ومن خلال الواقعة الميتافيزيقية: إن ما يقدم تناقضًا هو ليس الكائن الموجود ضروريًا، لكن فقط الكائن الموجود عرضيًا (دون الضرورة الوجودية)

10، 2، 5، 2، 1. ضعف تأسيس «البرهان الأنطولوجي» ضد وجود الله: دافيد هيوم والمعاني الكثيرة لـ «البرهان القبلي»

أكد[2] دافيد هيوم أن الوجود لا يوجد بالضرورة، لكنه يجب أن يكون دائمًا واقعًا (a matter of fact):

---

(1) ما سبقت الإشارة إليه لكن بطريق متناقض.

(2) David Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion**, P. 57

«(Cleanthes) I schall begin with observing that there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any arguments a priori. Nothings is demonstrabele unless the contarary implies a contradiction. Nothings that is distincly conceivable implies a contradiction. Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no being, therefore, whose non-existence implies a contardiction. Consequently there is no being whose existence is demonstarble...

It is pretended that the Deity is a nesessarily existent being; and this necessity of his existence is attempted to be explained by asserting that, if we knew his whole essence or nature, we schould perceive it to be as impossible for him not to exist, as for twice two not be four. But it is evident that this can never happen, while our faculties remain the same as at present. It still will be possible for us, at any time, to conceive the non-existence of what we formerly conceived to exist; nor can the mind ever lie under a necessity of supposing any object to remain always in being; in the same manner as we lie under a necessity of fore, necessary existence have no meaning or, wich is the same thing, none that is consistent».

لا بدّ أن نقول فيما يتعلق بهذا النص: أولًا بأن مفهوم «الواقعة» (Matter of fact) هو مفهوم ذو معنيين مزدوجين. إن كل وجود بالمعنى الأول هو وجود واقعي بالضرورة وهو واقع لا يعني أكثر من كون كل ما يوجد هو واقعي. وإذا لم يكن الوجود يعني في ذاته بأي حال من الأحوال كونه واقعًا بمعنى واقعة[1]، فإنه إذن بالضرورة شيء فعليّ، ويؤسس كذلك بالضرورة واقعة كون الكائن (س) يوجد.

هناك معنى ثان مخالف راديكاليًا للمعنى الأول لمفهوم «واقعة» ويتعلق الأمر «بالواقعة العرضية» أو الواقعة البسيطة في مقابل الضرورة. وقد ذهب هيوم، ولربما فيندلي كذلك، إلى الاعتقاد، عن طريق القفزة غير المشروعة الناتجة عن خاصية الوجود كواقعة بالمعنى الأول، إلى القول بأن هذا المعنى الأول للواقعة هو كذلك المعنى الثاني لها.

يظهر المعنى المزدوج لمفهوم «البرهان القبلي»، الذي سبق وأن ناقشناه، من جديد في الخاصية الواقعية للوجود التي يتأسس عليها البرهان المضاد للبرهان الأنطولوجي لوجود الله، أولًا: إن «البرهان القبلي» قد يعني كل برهان يفترض مقدمة منطقية ضرورية ومطلقة لا تكون a Matter of fact (يعني واقعة عرضية). وبهذا المعنى فإن كل برهان كوسمولوجي، يفترض مثلًا ضرورة مبدأ السببية، يكون «برهانًا قبليًا».

(1) انظر: J. Seifert, **Sein und Wesen**, Chap. 2

ثانيًا: إن هيوم قد يعني «بالبرهان القبلي» كل برهان ينطلق في آخر المطاف من المقدمات المنطقية الوجودية الضرورية. وبهذا المعنى فإن البرهان الأنطولوجي على وجود الله ـ على العكس من البرهان العرضي ـ هو «برهان قبلي».

على ضوء هذا الغموض في مفهوم A Matter of Fact لدافيد هيوم، يمكننا القول إن اعتراضه يمكن أن يتضمن على الأقل ثلاثة معان مختلفة، وبالتالي فإنه ينقسم إلى اعتراضات ثلاثة مختلفة، ولا يهمنا منها في هذا الإطار إلا الاعتراض الثالث.

10، 2، 5، 2، 2. خطأ الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن البرهنة على الوجود بسبب «برهان قبلي» بالمعنى الأول

من الممكن أن يؤكد هيوم بأنه ليس هناك أي وجود يمكن البرهنة عليه على أساس «برهان قبلي» بالمعنى الأول، يعني برهانًا يتضمن على الأقل مقدمة منطقية قبلية إلى جانب مقدمات منطقية تجريبية عديدة.

ليس لهذا الاعتراض أي أساس من الصحة، لأنه يتضمن تطبيقيًا كل معرفة مشروطة عن العالم (باستثناء القوانين الوجودية المتعلقة بالمستحيل أو بالسلبيات الخالصة). فعندما نتعرف من دون هفوات على الوقائع الوجودية الضرورية المطلقة، التي لا تسمح بأي استثناء، فإن هذه الوقائع تُقَدَّمُ بكل وضوح. لنأخذ معرفة القانون التالي: إن كل تغيير يشترط سببًا معينًا. إذا نظرنا إلى هذه الواقعة كوجود ضروري، فإن المرء يتعرف فيها كذلك على حكم مشروط ضروري عن الوجود، يعني: إذا وجد هناك التغير، فإنه يوجد بالضرورة كذلك سبب له. أو إذا نظرنا إلى الواقعة التالية كوجود ضروري: إن المسؤولية تشترط بالضرورة الحرية، فإن واقعة أخرى تكون متضمنة ضروريًا في الواقعة الأولى: إذا كانت المسؤولية فإن الحرية يجب أن تكون.

ينتج عن هذا الاعتراف بأنه عندما أكون أعرف واقعة وجودية عامة، وبعدها أعرف وجود الجوهر المعطى، فإنه يكون بإمكاني أن أعرف دائمًا وجود ذاك الكائن أو يمكنني البرهنة على خصوصياته. ومن خلال هاتين المعرفتين يمكنني، حسب نوعية الوقائع العامة والضرورية، وبالتالي حسب الوجود، أن أعرف وجود الخاصية الوجودية للكائن المعني بالأمر، وكذا معرفة شرطه وسببه.

هذه الواقعة هي التي تؤسس استنتاج البرهان الكوسمولوجي على وجود الله. وفي هذا الأخير نجد أولًا طبيعة عامة أو واقعة عامة يمكن أن نستنتج من خلالها حكمًا وجوديًا شرطيًا: «يشترط الكائن الزمني ضروريًا كائنًا أزليًا»؛ وينتج عن هذا ضروريًا ومباشرة من وجهة نظر وجودية: إذا كان هناك وجود زمني، فإنه لا بدّ أن يكون هناك وجود أزليّ. ويمكن البرهنة على هذه المقدمة المنطقية الأولى للبرهان

الكوسمولوجي على وجود الله من خلال مقدمات منطقية أخرى على شكل قياس منفصل ـ قطعي.

تشترط كل مقدمة منطقية ثانية لبرهان كوسمولوجي ما إذن وجود الجزء المشروط لواقعة افتراضية، يعني مثلًا وجود كائن زمني. من هنا ينتج، بسبب القياس الافتراض ـ القطعي لشكل Modo ponendo ponens، ضرورة حقيقة الوجود المؤكد عن طريق هذا الاستنتاج. وهكذا فإن اعتراض هيوم، إذا ما أولناه بهذا المعنى الأول، سيكون بكل وضوح غير ذي معنى.

للإشارة، فإن هذا النوع من الوجود الذي يتضمنه هذا البرهان لا يجب أن يُؤَكَّدَ لا في مقدمة منطقية ما ولا في نتيجة الوجود الضروري. ونجد هذا النوع من البراهين المنطقية في التاريخ كذلك أو في كل العلوم الوجودية الإمبريقية.

نجد لدى هيوم طريقة تفكير أخرى مختلفة جدًّا عمّا رأيناه، تعارض البرهان الكوسمولوجي على وجود الله، ليس بسبب الاستحالة المحتملة المتمثلة في إمكان قيادة برهان قبلي بالمعنى الأول إلى ضرورة الكائن الموجود، لكن بسبب التناقض الضروري للأصناف، وبالتالي التناقض الضروري للاحتمال الذي يحتمل أنه يؤسس البرهان الكوسمولوجي. وهكذا يعارض هيوم مثلًا مبدأ السببية، الذي يؤسس الطريق الطوماوي الثاني، لأنه يناقض بالضرورة من جهة ما يؤكده في منطلقه، يعني أن كل وجود يتطلب سببًا، ومن جهة أخرى فإن هذا المبدأ يفترض في نتيجة التأكيد وجود كائن غير مسبب كسبب أول:

«Whatever exists must have a cause or reason of its existence, it being absolutely impossible for anything to produce itself or be the cause of [1]its own existence».

إن تأكيد أنطوني فليوس Anthony Flews «every being must have a cause»: الذي اشتقه من التناقض نفسه الذي اشتق منه هيوم[2]، هو قلب لمبدأ السببية. وهذا المبدأ ـ تمامًا كما هو الشأن بالنسبة لتعبير كانط المتعلق بمبدأ السببية في تعبيره الخاطىء عليه كـ«القانون السببي» ـ هو في الواقع مبدأ متناقض. فافتراض هيوم وفليوس يقول بأن كل الموجودات هي موجودات مسببة من جهة، ويقول من جهة أخرى بعدم وجود أي سبب أول. فمن جهة ليس هناك أي شرح للسببية في هذه السلسلة اللانهائية من الأسباب، التي يسبب الواحد منها اللاحق، كما رأى بحق

(1) Hick, a.a.O. P. 95.

(2) Anthony Flews, **God and Philosophy, An Audit for the Case of Christian Theism,** P. 85-91.

كانط في «التناقض الثالث للعقل الخالص». ومن جهة أخرى ليس هناك إذن في هذا النوع من الافتراض أي كائن غير مسبب يمكن اعتباره السبب الأول. لكن من الواضح بأن الكائنات الزمنية، المتغيرة والعرضية، والأحداث هي فقط التي تكون بحاجة إلى سبب لوجودها، وليس كل الموجودات عامة. على العكس من هذا، فإننا نلمس في جوهر السببية أنها هي نفسها بحاجة إلى سبب، وكون شيء ما لا يمكن أن يسبب من طرف شيء آخر بطريقة أزلية. وقد نرى مع أوغسطين في البداية غير المسببة للسببية للحرية، التي تتضمن دائمًا بعيدًا عن العناصر الموجودة في الموضوع الحر، أسبابًا غير تابعة، وفي المقام الأول في حرية موضوع غير مسبب وغير مخلوق[1]. وفي الوقت نفسه يمكننا أن نرى أن مبدأ السببية المعبّر عنه، الذي يأخذ بعين الاعتبار اتخاذ القرار الحر بالاعتماد على الأسباب المهمة، وكذا تأكيده على كون كل الموجودات ليست مسببة، لكن مبدأ السببية ينطبق فقط على الأشياء المتغيرة والعرضية، لا يسقط بأي حال من الأحوال في التناقض الذي يؤكد عليه هيوم وفليوس Flews ـ وبشكل آخر ـ كانط.

10، 2، 5، 2، 3. إن الاعتراض القائل بأنه لا يمكن البرهنة على الوقائع العرضية عن طريق برهان قبلي خالص هو اعتراض صحيح، لكنه ليس اعتراضًا ضد البرهان الأنطولوجي

كان بإمكان هيوم أن يعتقد بأنه لا يمكن البرهنة على واقعة إمبريقية وعرضية بسيطة A Matter of Fact بالمعنى الثاني لكلمة قبلي ولا يمكن البرهنة عليها كذلك عن طريق برهان تكون مجموع مقدماته المنطقية قبلية. وهذا صحيح بكل وضوح، لكنه لا يعتبر اعتراضًا ضد البرهان الأنطولوجي طالما أن المرء يفترض ضرورة الوجود الإلهي ولا يشترط عرضية وجوده أو أي وجود آخر.

10، 2، 5، 3. هيوم كأب للبرهان الأنطولوجي لفيندلي للإلحاد وللاعتراض غير المبرهن عليه ضد البرهان الأنطولوجي من خلال إمكان التفكير في عدم وجود الله

ينهي هيوم اعتراضه السالف الذكر بالتأكيد التالي: «ليس هناك أي كائن لا يتضمن عدم وجوده تناقضًا ما» و«إن كلمات الوجود الضروري ليس لها أي معنى أو، وهذا الشيء نفسه، ليس لها أي معنى قوي». وبهذا فإن هيوم هو أبو البرهان الأنطولوجي لفيندلي ضد وجود الله. إنه يؤكد بأن لا البراهين التي تتضمن إلى جانب

---

(1) إن أطروحة التناقض الثالث لكانط، والتي سوف نتطرق لها فيما بعد، تقوي جذر كل سببية في سبب حرّ معين.

المقدمات المنطقية القبلية (يعني الضرورة الوجودية)، ولا «البراهين القبلية» الخالصة على وجود الله، ولا الاعتقاد في الله، يمكن أن تكون صحيحة، لأن نتيجتها النهائية هي الوجود الضروري، ولأن كون مثل هذا الكائن الضروري غير ممكن؛ وينتج عن هذا أننا قادرون دائمًا على التفكير بأن الله لا يوجد. لكن إذا كان بإمكاني التفكير في كون الله لا يوجد، فإنه لا يمكن البرهنة على وجوده قبليًّا، بالمعنى الذي يفترضه أنسليم في برهانه، ولا يمكن أن يكون موجودًا بالضرورة.

لا ينطلق كل شكل صالح للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، كما رأينا، من الاحتمال القائل بأنه لا يمكننا التفكير في كون الله غير موجود، كما هو واضح في الإنكار. أكثر من هذا، فإن البرهان الأنطولوجي يقدم نوعًا مغايرًا للتفكير ووجهة نظر أخرى للعلاقة بين الله وعدم إمكان التفكير في عدم وجوده، وهي وجهة نظر لا تشرح تفكير عدم وجود الله كما هو، لكنها توضح استحالة بناء هذا التفكير عقليًّا. ويكون هذا التفكير، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، مشابهًا لما هو موجود في أطروحة هوسرل في «مقدمة» البحوث المنطقية، أي إنه لا يمكننا أن نناقض مبدأ التناقض في فكرنا، وبالتالي فإنه لا يمكننا أن ننفيه في الحكم، إذا كان حكمنا مؤسسًا على وجهة النظر هذه، وإذا كنا قد فهمنا حقيقة مبدأ التناقض. وإلا فإنه سيكون من الممكن أن يكون مبدأ التناقض متناقضًا في طريقة تفكيرنا وفي نظرياتنا عنه. لا يمكننا ـ بالطريقة نفسها ـ أن نفكر بأن الله غير موجود، إذا كنا قد فهمنا من قبل الجوهر الضروري للطبيعة الإلهية والوجود الواقعي الذي تتضمنه.

يمكن أن نجد برهان هيوم لدى كانط في نقد العقل الخالص، ونجده بالخصوص عند فيندلي، الذي يؤسس عليه مقدمته المنطقية الثانية. ويعتمد هذا البرهان، كما سنرى، على الأطروحة القائلة باستحالة وجود الوجود الضروري، لأنه ليس هناك تناقض في نفي الوجود. وإذا كان هذا البرهان صحيحًا، فإن برهان هيوم (بمعناه الثالث) سيكون مبررًا بطريقة كاملة. إن الأحكام الوجودية، كما يقول المنطق الحديث، ليست بأية طريقة من الطرق أحكامًا «ضرورية منطقيًّا» (صحيحة بالضرورة). والوجود لا يمكن أن يكون أبدًا ضروريًّا منطقيًّا. وهكذا فإن المنطق الحديث يوضح لنا، هكذا يعتقد فيندلي، أن الوجود يكون دائمًا عرضيًّا.

هناك مناطقة آخرون ـ وخاصة برتراند روسل ـ ممن يضيفون برهانًا آخر، ليؤكدوا بأن القضايا هي الوحيدة التي تكون ضرورية[1].

---

(1) انظر: B Russell, F. C. Copleston, **The Existence of God**: A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston.

يكون بإمكان المرء، في آخر المطاف، كما رأينا، تقوية برهان روسل وفيندلي، والقول بأنه أراد أن يؤكد بطريقة مباشرة واضحة (أو عن طريق براهين قياسية أخرى) الواقعة الميتافيزيقية لعرضية كل وجود.

10، 2، 5، 4. نقد الخلط بين الضرورة المنطقية والضرورة الأنطولوجية للوجود عند هيوم وروسل وفيندلي: قياس فاسد Paralogismus في نقد البرهان الأنطولوجي

للإجابة عن هذه البراهين التي تؤكد على الخاصية العرضية لكل الموجودات، لا بدّ لنا أن نقدم أجوبة مختلفة:

- من اللازم أن نميز بين الضرورة الأنطولوجية وبين الضرورة التي نجدها في المنطق.

سنهتم الآن «بالضرورة المنطقية»، التي تشير على الأقل إلى معطيات ثلاثة مختلفة: تشير هذه الضرورة أولًا إلى أحكام الحقيقة الضرورية غير الخبرية (التحليلية، التكرارية إلخ). ثانيًا يمكن أن تعني تلك الضرورة التي تكون فيها النتيجة تابعة بالضرورة للمقدمة، أو أن صحة النتيجة تكون مضمونة عن طريق صحة المقدمات التي انطلقت منها. وقد ميز بفيندر بوضوح بين هذين النوعين من الضرورة في منطقه[1]. ثالثًا يمكن أن تعني «الضرورة المنطقية» تلك الضرورات الوجودية التي يدرسها المنطقي والتي توجد في المبادىء المنطقية السالفة الذكر استنتاجات صحيحة في القوانين الوجودية في علاقتها بالحكم وبالتعاريف إلخ.

أما «الضرورة (الميتافيزيقية) الأنطولوجية» فلها على الأقل معنيان. يمكن أن تعني أن القوانين الوجودية أو الميتافيزيقية تكون ضرورية بصفة مطلقة. وهكذا يمكن أن نفهم من الضرورة الميتافيزيقية ضرورة الوجود الواقعي لله، وبهذا المعنى فإن الله سيكون الوجود الضروري الوحيد.

يتضح إذن أن فيندلي، روسل وآخرين قد نسوا أن المنطق كمنطق لا يمكنه إقرار أي شيء سواء أكان إيجابيًّا أو سلبيًّا حول الضرورة الميتافيزيقية. لأنه إذا لم يرد المرء أن يفترض الضرورة المنطقية بالمعنى الثالث (ضرورة المبادىء المنطقية) كحالة من حالات الضرورة الميتافيزيقية، فإن هذه الضرورة ستغيب كلية في النماذج الثلاثة للضرورة المنطقية. إن ضرورة الوجود الإلهي لا تشبه ضرورة قضية تحليلية أو قضية غير خبرية، كما رأينا في الجزء الثاني من هذا الكتاب. ولا تشبه بأي حال من

---

(1) انظر: A. Pfaender, **Logik**, المرجع السابق نفسه.

الأحوال، على الأقل بالمعنى المعني بالأمر هنا، الضرورات الوجودية التي يدرسها المنطق. ولا تشبه كذلك الضرورة المنطقية بالمعنى الثاني التي تُستنتج بالضرورة من مقدمة الانطلاق.

يتعلق الأمر بالبرهان الأنطولوجي بمسألة ما إذا كان جوهر وجود (مطلق) ما يتضمن حقيقة كونه من اللازم أن يوجد موضوعيًّا بالضرورة، وما إذا كان يوجد في جوهر هذا الوجود، إذا كان هناك شيء يوجد على الإطلاق، احتمال وجوده بالضرورة.

إن تأكيد فيندلي وروسل غير الدقيق (لأنهما لا يميزان بين هذه الأنواع الثلاثة للضرورة المنطقية، لكنهما يتحدثان ضمنيًّا عن النوع الأول فقط)، والذي مفاده أن الوجود الضروري، الذي نقره لله، هو ليس ضرورة منطقية، وبالتالي لا يمكن البرهنة عليه عن طريق وسائل المنطق كمنطق، هو يقينًا تأكيد صحيح، لكنه لا يقدم أي اعتراض ولو بسيط ضد البرهان الأنطولوجي. واضح بأن للمنطق، الذي يكون موضوعه مركزًا على عالم الفكر الموضوعي أو على وحدات المفاهيم (التعاريف، الأحكام إلخ)، وسائل عمل وأشكال عمل مختلفة عما نجده في الميتافيزيقا، التي تهتم بالوجود، وبأنواع هذا الوجود والفروق الأساسية بينها.

من هنا لا تجب الدهشة لكون مناهج ومعارف المنطق لا يمكن بحال من الأحوال أن تكفي للإجابة عن إشكالية ميتافيزيقية خاصة. فنفي وجود الله لا يكون منطقيًّا مستحيلًا، لا ينتج عنه أنه لا يمكن أن يكون مستحيلًا من خلال أسباب أنطولوجية. ولا ينتج عن أنه لن يكون منطقيًّا ضروريًّا كونه لن يكون ميتافيزيقا ضروريًّا. يتضح إذن من خلال التمييز الواضح بين الاستحالة المنطقية والاستحالة الأنطولوجية وبين الضرورة بأن برهان فيندلي يتضمن استدلالًا خاطئًا. وهو استدلال يقضي على البرهان الأنطولوجي على عدم وجود الله الذي قدمه فيندلي.

إن الواقعة التي تؤكد بأن المنطق كمنطق لا يمكنه أبدًا أن يتعرف على الوجود الواقعي الضروري الموضوعي لكائن ما، لا يمكنها أن تُقدم كدليل ضد البرهان على وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي إلا بفضل خطوة فكرية غير منطقية، حيث يكمن استنتاج خادع في شكل حد رابع .Quaternio terminirum ويتأسس هذا الاستنتاج الخادع من خلال التشخيص الموجود في المعاني الثلاثة «للضرورة المنطقية» للحكم الفعلي الواقعي «ليس هناك أية ضرورة منطقية على وجود الله» مع الحكم الذي يعتقد بأن عبارة «لا توجد هناك بصورة عامة أية ضرورة على وجود الله» صحيحة.

إن هذا الاستنتاج هو كذلك استنتاج غير منطقي كالاستنتاج الذي يريد رفض الضرورة البيولوجية لعمل القلب والدورة الدموية، لأن هذه الضرورة ليست ضرورة

منطقية. فكون الضرورة الطبية (وفي هذه الحالة الضرورة التجريبية وليس القبلية) ليست ضرورة منطقية، لا يعني أنها أقل ضرورية. وتظهر الخاصية غير المنطقية لهذا البرهان عندما يتعرف المرء على الضرورات الوجودية المطلقة (الضرورات التركيبية القبلية المؤسسة في جوهر الأشياء ذاتها)، التي تنتمي إلى عالم الكائن ومواضيع الميتافيزيقا، الأنثروبولوجيا، علم الجمال والأخلاق وليس إلى عالم المنطق. وللتلخيص: إن رفض ضرورة ما كضرورة لأنها لا تنتمي إلى أي نوع من أنواع الضرورة المنطقية الثلاثة يعتبر خطأ منطقيًا أساسيًا.

وبغضّ النظر عن الخلط بين هذين النوعين من الضرورة المنطقية (للقضايا التحليلية) وبين نوعين من الضرورة الميتافيزيقية (المستعملتين من طرف البرهان الأنطولوجي)، فإننا نجد في اعتراض[1] روسل خلطًا آخر. إنه يخلط في الضرورة الميتافيزيقية الأنواع التالية من الضرورة، التي يجب تمييزها داخل الضرورة الأنطولوجية، وهو تمييز نجده في الضرورتين الميتافيزيقيتين اللتين تطرقنا إليهما إلى حد الساعة: يجب علينا التمييز بين «ضرورة ميتافيزيقية أنطولوجية ـ شكلية فارغة»، المؤسسة لحقيقة الأحكام التحليلية، والتي تمتلك مبدئيًا أصل هوية أصلها وتناقض هذا الأصل، وبين الضرورة الأنطولوجية، المؤسسة في الجوهر المادي لشيء ما، والتي لا يجب اعتبارها تطبيقًا لمبدأ الهوية فقط[2]. وضرورة الوجود الإلهي أو ضرورة مبدأ السببية سيكونان مثالًا للضرورة الأنطولوجية، التي لا يمكن اختزالها في المبادىء الأنطولوجية الأساسية السابقة والشكلية كما هو الشأن بالنسبة لمبدأ التناقض. وحتى وإن كان روسل قد برهن إلى حد ما بأن ضرورة الوجود الإلهي لا تنتمي إلى عالم ضرورة الوقائع الشكلية ـ الأنطولوجية الخالصة الأولى ـ، فإنه لم يبرهن بأن الأمر يتعلق هنا بضرورة وحيدة تجد جذورها في جوهر الوجود الإلهي، كما نتمنى أن نبرهن على ذلك.

بغضّ النظر عن هذا فإن روسل يخلط إشكالية ما إذا كان بإمكاننا أن نعرف

---

(1) المرجع السابق نفسه لروسل.

(2) إن ضرورة مبدأ التناقض ومبدأ الهوية ليسا فارغين في ذاتهما. لكن ما هو فارغ هو تكرارهما البسيط، وبالتالي نوع عدم إمكان تطبيقهما، وأكثر من هذا فإن ما هو فارغ هو تلك الأطروحة التي تدعي الحق في توصلها إلى ضرورة جديدة، على الرغم من أن حقيقتها تنتج عن تطبيق المبدأ الأنطولوجي العام. وكما فعل شيلر وهلدبراند فإننا نعتبر نحن كذلك التمييز بين الشكلي والمادي نسبيًا، ونؤكد بأن كل القوانين الشكلية مؤسسة في آخر المطاف ماديًا (في القضايا التركيبية وقائع يمكن التعبير عنها). وهكذا فإن القضية المتناقضة ذاتها هي قضية تركيبية قبلية. انظر في هذا الإطار: F. Wenisch, «**Insight and Objektive Necessity**».

ضرورة أنطولوجية ما، وكذا ضرورة الوجود الإلهي، مباشرة، كما يؤكد على ذلك أنسليم (حتى وإن كان بحث البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي قد يوصل إلى شيء مغاير)، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق حجج برهانية وقياسية. والإجابة عن هذه الإشكالية، التي تنكر المشاهدة المباشرة للوجود الإلهي الضروري، ليست لها أية علاقة مع دحض البرهان الأنطولوجي.

ليس غريبًا عدم وجود أي برهان صالح ضد البرهان الأنطولوجي على وجود الله، لأنه (أي البرهان ضد البرهان الأنطولوجي) مؤسس على أساس هذا الخلط البدائي، كما نبه إلى ذلك مشاهير مناطقة عصرنا الحالي. إن النقطة الأساسية في برهان روسل وفيندلي هي تلك الحقيقة الثلاثية، المتمثلة في كون ضرورة أنطولوجية ما ليست ضرورة طوطولوجية أو أية ضرورة منطقية أخرى. ومحاولة تأسيس اعتراض ضد البرهان الأنطولوجي أو ضد الله، يشكل استدلالًا فاسدًا، وبالتالي نجد فيه آثار استنتاج خاطىء.

طالما أن روسل لم يقدم براهين أخرى لا ضد الضرورة الميتافيزيقية بالمعنى الثاني ولا ضد الإمكان الإبيستمولوجي لمشاهدة الضرورة الوجودية الموضوعية، فإن براهينه الأخرى غير صحيحة ويمكن دحضها بسبب هذا. وباستثناء هذا، لا يجب فهم البرهان الأنطولوجي على وجود الله كمشاهدة مباشرة للضرورات الأنطولوجية، لكن يجب فهمه كبرهان قياسي. ولم ينل منه روسل وفيندلي أي شيء بمعنييه معًا.

لا يبرهن هيوم ولا روسل ولا فيندلي بأنه لا يمكن أن توجد هناك ضرورة ميتافيزيقية بالمعنى الأول (الأساسي) أو بالمعنى الثاني (الوجودي). هل يعتقد هؤلاء المعارضون للبرهان الأنطولوجي والمنتقدون لمفهوم الله وللوجود الواقعي الضروري، كما هو الشأن بالنسبة لكانط كذلك، بأن هناك نوعًا من المشاهدة المباشرة للعرضية الأنطولوجية لكل وجود واقعي؟ سنرى في جزء لاحق في جوابنا على هذا البرهان خطأ مثل هذا التأكيد.

نجد في برهان فيندلي على عرضية كل وجود التباسًا إضافيًا لـ «العرضي». يظهر بأنه يقدم أطروحة أساسية متمثلة في إمكان البرهنة على «العرضي» كغير ضرورة (أنطولوجية) للوجود، وبالتالي الاعتراف به كالنمط الأنطولوجي الممكن الوحيد للوجود عن طريق المنطق الحديث. لكننا أكدنا فيما سبق بأن هذا التأكيد هو تأكيد غير صحيح، لأنه يتأسس على التباس (تشخيص مفاهيم «كل ضرورة» مع «الضرورة المنطقية»).

من الممكن أن فيندلي كان يرى في نصوص أخرى «عرضية» «منطقية خالصة»، لا يمكن تشخيصها كعرضية بالمعنى الميتافيزيقي. يمكن للمنطقي أن يقول بحق بأن

الوجود الإلهي المتعالي الحقيقي، على الرغم من كل التحاليل المنطقية «لاسم الله»، هو وجود منطقي عرضي، يعني أن المنطقي لا يحق له بأي حال من الأحوال أن يفترض من خلال طرق منطقية صحة ضرورة حكم واقعي ما، لكن لا بدّ أن يعتبره عرضيًا من وجهة نظر المنطقي (غير ـ منطقي ـ ضروري ـ صحيح). إذا لم يصبح المنطقي ميتافيزيقيًا لا يمكنه أبدًا أن يرى خطأ ضروريًا في نفي الله من طرف الإنكاريين. وبهذا فإن التأسيس المنطقي الواضح للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، كما دحضناه في إطار معالجتنا للشرط الأساسي الأول للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، سيكون مدحوضًا.

لكن لا يبرهن هذا الدحض إلا على أن مسألة الضرورة الموضوعية أو عدم ـ ضرورة الوجود الإلهي لا يمكن أن تقوم بأي حال من الأحوال في إطار المنطق، لكن في إطار الميتافيزيقا فقط، بمساعدة براهين ميتافيزيقية خاصة. بطبيعة الحال، فإن البرهان الأنطولوجي لا يجب أن يتناقض مع القوانين المنطقية، لكن من المستحيل أن تقوم الضرورة الميتافيزيقة على الضرورة المنطقية. إن فيندلي (في اعتراضه) وكذا هارتسهورنا (في دفاعه الإيجابي عن البرهان الأنطولوجي) لا ينتبهان إلى الخطأ المنطقي في حديثهما عن «برهان صيغي»، ويخلطان بين هذين النوعين المختلفين لعرضية الوجود (الميتافيزيقية والمنطقية المحضة).

10، 2، 5، 5. تناقض ذاتي وسوء فهم في اعتراض هيوم ضد «الوجود الضروري»

إذا قرأ المرء نهاية النص السابق من حوار هيوم، يجد تناقضًا ذاتيًا في برهان هيوم ضد ضرورة الوجود الإلهي. فمباشرة بعدما يقدم حججه على عرضية كل وجود، فإنه يؤكد بأن العالم نفسه قد يكون ضروريًا، ويمكنه عن طريق خاصية مضمرة غير معروفة لنا أن يوجد بالضرورة. وإذا كان هذا صحيحًا، فكيف يمكن أن يكون كل وجود في الوقت نفسه عرضيًا بالضرورة؟ إضافة إلى هذا فإن هيوم، كما هو الشأن عند روسل، لا يلاحظ في البرهان ضد ضرورة الوجود الإلهي، بأنه لا يمكن بحال من الأحوال الاعتراف بضرورة وجود الله تعسفيًا/ صدفويًا، كما يمكن للمرء أن يفترض ذلك في حالة العالم.

يؤسس البرهان الأنطولوجي على وجود الله حججه بطريقة خاصة على الواقعة التي تؤكد بأنه ليس هناك في آخر المطاف إلا جوهر وحيد وفريد في نوعه يتضمن الوجود الضروري ويتحمل هذا الأخير. ويتأسس هذا البرهان على وجهة النظر القائلة بأنه من المستحيل أن يوجد بالضرورة الكائن النهائي، الزمني، المجزأ والمحدود بطريقة ما (كأجمل جزيرة). وسبب هذا هو كونه، نظرًا لصفاته المختلفة، لا يمكن

أبدًا أن يحمل في ذاته السبب الكافي لوجوده. ينتج عن كل الصفات الأخرى للوجود العرضي بضرورة أنطولوجية، بأنها من المستحيل أن توجد بالضرورة، كما يتضح من خلال تأمل الصفات الإلهية بأنها لا يمكن أن تكون هكذا إذا عزلناها عن الوجود الواقعي. ليس هناك سبب مضمر في الجوهر الإلهي، كما يفترض ذلك هيوم، يتضمن ضرورة وجوده، لكنه واضح ومعقول في جوهر أحسن جزيرة بأن هذه الأخيرة لا يجب أن توجد بالضرورة، كما هو واضح في الوجود الإلهي كونه ليس صدفويًا أن يكون. ويخلط هيوم كذلك مسألة الوجود الواقعي الضروري مع الوجود الضروري للمؤلفات المثالية Gebilde، ويستبعد عن طريق هذا الخلط مسألة ما إذا كانت هذه المؤلفات الموجودة نظريًا بالضرورة إلى أساس أنطولوجي في الوجود الإلهي الضروري الموجود واقعيًا.

10، 2، 5، 6. دحض البرهان الأنطولوجي الملحد انطلاقًا من «الشيء في ذاته»

يكمن أحسن طريق لدحض المقدمة المنطقية الأولى لبرهان فيندلي ضد فكرة الله في البرهنة على الخطأ الميتافيزيقي، وبالتالي تفاهة الأطروحة القائلة بأن الوجود العرضي وحده هو الذي يمكن أن يوجد. إن افتراض «المنطقيين المعاصرين»، كما يعتقد، المتمثل في كون كل الأحكام الوجودية لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا كانت عرضية، يتناقض مع ضرورة أنطولوجية واضحة، أشرنا إليها مرات عديدة.

إن الوجود العرضي الموجود هو وجود لا يمتلك في ذاته لا وجوده الواقعي ولا يمتلك في جوهره وفي وجوده هكذا سببًا كافيًا لوجوده. إن الوجود العرضي هو الوجود الذي قد يتلقى الوجود العرضي، لكنه وجود يأتي على كل حال من الخارج، وقد يعطيه وينزع عنه مبدئيًا الوجود. ولهذا السبب فإن الكائن العرضي وكذا الكائن الوحيد الموجود، كما يعترف بذلك الميتافيزيقي الملحد سارتر، هو زائد عن الحد و«سخيف»، لأنه لا يمكن أن يتوفر على أي سبب لوجوده ولا يمكن أن يتوفر على أي حق خارج عنه لكي يوجد[1].

لكن الوجود الذي يفتقد إلى أسباب كافية في ذاته لوجوده وكذا في وجود آخر (خارج عنه والموجود ضروريًا)، هو شكل وجود من المستحيل أن يكون الشكل الوحيد الصحيح والممكن. وعوض الانطلاق من حقيقة واضحة، فإن برهان فيندلي ينطلق من

---

(1) انظر: J-P Sartre, **l'être et le néant**, P. 20: «إن العرضية ذاتها هي مطلقة ولهذا السبب فإنها غير ضرورية... غير مخلوقة، ودون سبب لوجودها هنا، الوجود ذاته هو غير ضروري (غير مبرر) إلى الأبد» (ترجمة المؤلف).

قضية خاطئة بطريقة واضحة، نعم من قضية سخيفة قائلة بأن كل وجود هو عرضي. وقد تعني هذه الأطروحة بأن كل الموجودات في ذاتها وفي موجودات أخرى هي موجودات لا يمكن تأسيسها، وبالتالي فإنها تتعارض مع المبدأ الواضح للسبب الكافي[1].

باستثناء هذا، فإنه ليس هناك أي سبب لنعتقد بوجهة نظر فيندلي وآخرين، القائلة بأن الوجود الضروري هو وجود مستحيل. على العكس فقد يمكننا أن نرى بأنه إذا كان هناك شيء يوجد، فإنه لا بدّ أن يكون هناك وجود ضروري موجود. وقد نرى أبعد من هذا، كما يحاول هذا العمل أن يوضح، بأن الوجود الذي لا يمكن التفريق بين وجوده الواقعي وبين طبيعته هو الوجود العقلي الوحيد والأخير. فهو وحده الذي يوضح وجوده بذاته ولا يتضمن تلك اللاكمالات للجوهر، للوجود ولمعنى الوجود (كـ Ens)، والتي تطرقنا لها فيما سبق. وبعيدًا عن ذاك النوع من التناقض الذاتي الذي يعتقد فيندلي بأن الوجود يتضمنه، فإن الكائن الضروري المطلق هو الوجود الوحيد الذي لا يعتبر متناقضًا في ذاته، حتى وإن كان معزولًا وكان الكائن الوحيد الذي يمكن اعتباره موجودًا.

بإمكاننا حتى وإن كنا بحاجة إلى معرفة الوجود العرضي لمعرفة الوجود المطلق، وبالضبط لمعرفة أن الكائن ليس متناقضًا بأي حال من الأحوال، أن نرى بأنه من المستحيل اعتبار الموجودات العرضية ـ التي نعرفها عن طريق التجربة والتي نفهم عرضيتها عن طريق أفعال الفهم ـ الموجودات الوحيدة. إذا كان العالم/الكائن الموجود عرضيًا متناقضًا بالفعل، فإن سبب وجوده سيكون هو وجود ضروري آخر مغاير تمامًا في نوعه، «العقلاني» الوحيد، و«المؤسس» الوحيد في ذاته، يعني الكائن الوحيد الذي يمكنه شرح نفسه بنفسه، ولهذا السبب فإنه أساس شرح العالم.

10، 2، 6. إن الوجود الإلهي هو وجود ضروري ويمكن التعرف عليه قبليًا كذلك

إن الأطروحة الكانطية القائلة بأنه لا يمكن معرفة الوجود إلا بعديًا، والناتجة عن التأكيد الذي ناقشناه فيما قبل، المتمثل في عدم ضرورة كل وجود واقعي، لا تصح في الحقيقة إلا على الوجود العرضي، الذي يتطلب على الدوام، باعتباره عرضيًا بالصدفة، التجربة لكي تتم معرفته. على كل حال سيكون من الخطأ هنا اختزال تجربة الوجود في التحديد المفاهيمي. وهنا لا يجب على المرء أن ينسى بأن الفكر، وليس الحواس

---

(1) انظر: Josef Seifert, **Essere e persona**. Chap. 11. في جزء لاحق حول البرهان الأنطولوجي «البرهان الأنطولوجي والإلحاد في الفلسفة الحديثة»، سنوضح بأن جون لوك يعتبر هذه المعرفة واضحة، عندما يعتقد بأن البرهان الأنطولوجي يستعمل كذلك من طرف الملحد الذي لا ينفي وجود جوهر ضروري.

كحواس، هو الذي يفهم وجود المواضيع المادية، وبأن هناك أيضًا تجربة الوجود للكائن الروحي الموجود في الكوجيطو، الذي ليس له أي موضوع محسوس، والذي لا يوجد بالمعنى الحقيقي لموضوع ما، لكن مباشرة في التجربة الذاتية.

هناك حالة وحيدة متمثلة في الوجود الإلهي والوجود الضروري المؤسس فيه حيث لا تصح بأية طريقة من الطرق الأطروحة العامة القائلة بأن معرفة الوجود لا بدّ أن تكون تجريبية. إن اعتبار الوجود كشرط ضروري لوجود شيء ما يعني بالضبط الوصول إلى معرفة هذا الوجود، وتختلف هذه المعرفة عن تلك المعرفة التي وصفها كانط بكونها تجريبية خالصة تأتي من الخارج عن طريق الملاحظة. وهنا بالضبط يوجد فرق أساسي بين البرهان الأنطولوجي والبراهين العرضية. وتبقى هذه الأخيرة مقتصرة على المعرفة الوجودية التجريبية فقط، وتنتهي إلى الوجود الإلهي عن طريق هذا الإثبات الوجودي التجريبي فقط، بمساعدة المعرفة الوجودية الخالصة للصفات الإلهية[1].

10،2،7. يلتقي في الله الوجود الضروري والواقع، الجوهر والوجود في وحدة ضرورية، ويحصل الوجود الضروري العام على أسبقية بمعنى معين على الوجود هنا، لكن دون نفي الأسبقية الفريدة من نوعها للوجود هنا

هناك في الواقع، بمعنى معين، في العلاقة مع الموجودات العرضية[2] «أسبقية الوجود على الجوهر»، بمعنى أن كل الأشياء النهائية هي حقيقة ما هي (حسب جوهرها)، لأنها توجد وليس العكس. ويصدق على كل الكائنات النهائية بأن وجودها يوجد بالفعل، لأنها توجد، وسيكون خطأ التأكيد بأنها توجد لأن لها وجود معين (الإنسان، الثعلب إلخ). يمكن بالنظر إلى وجودها أن توجد، كما يمكن ألا توجد، ولا يؤكد الجوهر وجوده ولا يتضمنه. أكثر من هذا فإن وجود هذه الكائنات يفترض على العكس من هذا وانطلاقًا منها جوهرها الواقعي.

في الوقت الذي يكون فيه هذا صحيحًا فيما يتعلق بالكائنات النهائية، فإنه لا يمكن تطبيق العلاقة بين الجوهر والوجود الواضحة في الكائنات النهائية بطريقة عمياء على الكائن المطلق، كما هو الحال في الاعتراض الذي سبق وأن ناقشناه. وَلِمَ لا؟

---

(1) بهذا نكون قد وصلنا إلى نقطة أساسية مهمة جدًا لتفكيرنا حول العلاقة الفريدة من نوعها بين الجوهر والوجود، والتي سنهتم بها في إطار مناقشتنا للفرضية الأساسية الرابعة للبرهان الأنطولوجي وللمعنى الأنطولوجي لهذا البرهان. سنقدم الجواب الحقيقي عن إشكالية الجزء العاشر هذا في الجزأين اللاحقين، اللذين لهما علاقة وطيدة بهذا الجزء.

(2) انظر: J. Seifert, «**Essence and Existence**» وكذا Sein und Wesen, Chap. 4-6

1. إن هذا النوع من نقل أولوية الوجود هو خاطىء، لأن الجوهر والوجود ليسا شيئين مختلفين في الله ولا يمكن واقعيًّا التمييز بينهما، لكنهما متشابهان بمعنى معين، يشكلان الوجود والجوهر الإلهي الفريد من نوعه. ولهذا السبب فإن الوجود لا يتحقق في هذا النوع الفريد من الجوهر بطريقة يكون فيها هذا الجوهر مبدأ جديدًا قائمًا بذاته، يمكن أن يكون داخليًّا ويمكن إضافته. ولا يمكن هنا القول أيضًا بأن هذا الجوهر لا يتضمن حقيقة الوجود، لأن الوجود هنا Dasein الضروري هو كذلك ضروري تمامًا كباقي الخاصيات الوجودية التي تنتمي إلى الجوهر الإلهي. ولا يحق للمرء أن يقول أيضًا بأن كون الله يوجد هو أقل صحة، لأنه يمتلك الجوهر الإلهي، كما لا يصحّ القول بأنه صحيح في وجوده لأنه يوجد. وسبب هذا هو أن هناك لا تمييز مطلقًا في الكائن المطلق بين الكائن والجوهر، وهناك تكامل بين الكائن والجوهر من أجل جوهر إلهي فريد وواقعي ومن أجل الوجود الإلهي الفريد. إن الحالة المفترضة في الاعتراض السابق للكائنات النهائية وبين العلاقة بين الجوهر والوجود يغير نظرنا في اتجاه الفرق الكبير بين العالم والله. وللإشارة فإن طوماس الأكويني لا ينفي ـ وكذا فرانتس برينطانو، كما رأينا في النصوص التي قدمنا له ـ بأن الوجود الإلهي متضمن موضوعيًّا في الجوهر الإلهي، وبالتالي فإنهما يلتقيان معًا في جوهر ووجود إلهيين فريدين.
2. من هنا فإن الجوهر الإلهي هو الجوهر الوحيد كذلك الذي تكون فيه «أسبقية الوجود على الجوهر» مقلوبة بمعنى معين. من الممكن القول بأن الله يوجد، لأنه هو الله، انطلاقًا من جوهره. وهذا غير صحيح فيما يتعلق بالمخلوقات الأخرى، لكنه صحيح فيما يتعلق بمقولة: «إذا كان الله هو الله، فإنه يوجد»، كما عبّر عن ذلك بونافانتورا.

يعتبر هذا صحيحًا عن الله بمعنى من المعاني، أكثر من القول: إن الجوهر الإلهي واقعي، لأن الله يوجد. لأنه عن طريق هذا التأكيد تكون هناك «إضافة» معينة للوجود في الجوهر قد أكدت، وهذا شيء مستحيل.

للإشارة، فإنه لا يجب التخوف هنا من أية «نزعة ماهوية»، لأنه وحيث التقى الجوهر والوجود، فإن الطريق الذي يؤدي إلى ذلك لا ينطلق من جوهر غير موجود للوصول إلى الوجود، وبالتالي إلى جوهر محين (actualisé)، لكن يكون الوجود والجوهر في وحدة غير مفترقة، ويكونان متحدين في الطبيعة الإلهية.

3. في الختام، وعلى الرغم مما قيل، فإنه لا يجب أن نستبعد كون «الأسبقية المطلقة للوجود على الجوهر» تكون بطريقة ما موجودة في الله. والفرق بين الجوهر والوجود يكون «ملغى» بمعنيين هيغليين في الطبيعة الإلهية، حيث يمكن إقصاء

الفرق بين الجوهر والوجود، ويمكن الدفاع عنه. ليس كأن يكون جوهر الله صحيحًا، لأنه يوجد، وكأن العكس ليس صحيحًا. لكن إذا بقي الجوهر بمعنى الوجود الواقعي للكائن الإلهي أساس الحقيقة الإلهية، أو أساس التحيين اللانهائي للجوهر الإلهي في ذاته «الهو IST»، يعني ذاك الوجود الذي يكون في الوقت نفسه جوهريًا جوهر ذاته ووجوده، فإن هذا الدور الواقعي، الداخلي المحين للوجود ـ الذي يعتبر هنا حياة ووعيًا في الوقت نفسه ـ يمكن أن يوجد بأعلى معانيه في الله ويمكن المحافظة عليه فيه، كما هو الشأن بالنسبة للجوهر الإلهي.

10، 2، 8. عدم إمكان اختزال الجوهر الإلهي بمعنى الوجود الخالص

لا بدّ أن نقول فيما يتعلق بأطروحة جيلسون: «فحيثما يظهر الجوهر، يظهر كذلك الاختلاف، وبالضبط ذلك الاختلاف الذي يميز الجوهر عن وجوده الخاص الذي يمكن أن يوجد فقط، ومن هنا إمكان التغير»[1].

10، 2، 8، 1. إن اختزال كمال الجوهر في الوجود يكون مستحيلًا في كل الأماكن، ويكون مستحيلًا في الله كذلك. فيما يتعلق بالفرق بين التحديد Abgrenzung المرافق لكل جوهر وبين Begrenztheit التحديد

1. يتضمن كل جوهر دائمًا وبالتأكيد «تحديدًا Abgrenzheit»، وبالتالي تعيينًا Bestimmtheit في ذاته. ويتضمن التحديد Abgrenzheit كل جوهر يمكن التفكير فيه، وخاصة في علاقته مع موجودات أخرى، هذا الجوهر الذي تمتلكه جواهر أخرى. وكل جوهر كجوهر، وكذا كماهية Wesenheit، يكون «محددًا» من طرف جواهر أخرى. ويتضمن الجوهر في هذه الجواهر في الواقع دائمًا تحديدًا ما. لكن السؤال المهم هو ما إذا كانت نتيجة هذا التحديد لكائن آخر وتحديد جوهر ما لجوهر آخر تحديدًا بالضرورة. لا جدال في كون التحديد، الذي لا يمكن تمييزه عن الجوهر، يظهر بأنه يتضمن ضروريًا تحديدًا، ويكون متضمنًا كذلك في العالم النهائي. لأنه في كل طبيعة نهائية (الأكثر صفاء كالإنسان أو الملائكة) نجد كمالات معينة لطبائع أخرى، كما هو الحال في السبع أو في الكتاب الوردي. ولهذا السبب يكون فإن فكرة الكمال منذ العصر القديم كفكرة أبيرون Apeiron قد فهمت كغير معينة ولا يمكن تحديدها. ومهما كان برهان تشخيص توفر الجوهر على حدود ونهاية، فإنه لا يمكن الحصول على هذا التشخيص بسهولة.

---

(1) Etienne Gilson, **Being and Some Philosophers**, P. 180 (ترجمة يوسف سايفرت).

2. بما أنه لا يمكن تحديد الجوهر في ذاته، فإنه لا يمكن بأية طريقة من الطرق أن يكون مشابهًا للانهائي. وافتراض هذا يشكل خطأً كبيرًا.

إن الجوهر هو أولًا تحديد وجودي متعال، لا يمكن أن يكون في كائن ما بطريقة مطلقة. فالجوهر هو ذاك Res الترانسندنتالي الذي يترجمه الأكويني نفسه[1] بـ Quidditas (الجوهر). إن الجوهر هو ذاك التعيين Bestimmtheit الداخلي وذاك «التحديد Abgegrenzheit» الخارجي الواقعي أو الاحتياطي للجواهر الأخرى، ودونها لا يمكن لأي شيء أن يوجد.

المقابل/العكس لهذا التعيين الداخلي للجوهر ليس هو اللانهائي، لكن غير المحدد Unbestimmt. لكن هذا تحديد مفاهيمي خالص لا يطابق أي وجود واقعي وأي جوهر واقعي.

في آخر المطاف إذا كان من الممكن أن يوجد ذاك (Apeiron) غير المحدد، فإنه سوف لن يكون الأكمل، لكن غير الأكمل. سيكون بسبب خلوه من أي تحديد مضاميني أقل كمالًا من أي أصغر كائن، يمتلك تعيينًا جوهريًا وتحديدًا داخليًا (Res). وبهذا فإن تشخيص اللانهائي مع اللامحدد يتناقض والحقيقة الواضحة.

3. على العكس من هذا، فإن التحديد يعني بالضرورة انعدام كمال ما. وضد التحديد هو الذي يشكل اللانهائي. فاللانهائي يكون محددًا كخاص ويظل مخالفًا راديكاليًا لكل الطبائع النهائية للنباتات والحيوانات والإنسان إلخ، على الرغم من أنه لا يكون بأية طريقة من الطرق «كائنًا» من بين الكائنات، ويكون بهذا المعنى «محددًا». وبهذا فإن الوجود الإلهي لا يكون «محددًا» من طرف أي جوهر نهائي، وبالتالي من طرف أي كمال، مادام يتضمن في ذاته بالضرورة per eminentiam كل الكمالات الأرضية، وبهذا المعنى فإنه «كل شيء» (كل الكمالات). لكن الفرق/التمييز Verschiedenheit بين اللانهائي والنهائي، وبهذا المعنى تحديده الراديكالي، يكون شرط إمكان قيام اللانهائي ذاته.

إذا لم يكن اللانهائي يتوفر على مضمون ما، وبالضبط على كل الكمالات الخالصة، فإنه لن يكون لانهائيًا على الإطلاق. فالـ«لاتحديد» ينفي الكمالات ويكون هو نفسه الغياب الجذري لكل الكمالات وليس كمالًا خالصًا. واللانهائي هو في هذه النقطة الضد الحقيقي للامحدد في ذاته.

هناك في خلط اللانهائي مع اللامحدد في ذاته خلط آخر بين معنيين مختلفين

---

(1) in **De veritate** Q I, a 1.

جذريًا لـ«لاتساع، الطول، القطر الداخلي Weite». يمكن للمرء أن يتحدث مرة عن «القطر الداخلي» للمفاهيم المجردة، والذي له علاقة بإفقار المضمون، كما يلبسه المنطقيون دائمًا هذا المبدأ: إن مضمون ومحيط مفهوم ما يسلكان نسبيًا[1]. بهذا المعنى يمكن تطبيق القطر الداخلي، كالمضمون الفقير المجرد، على الموجودات بما في ذلك الله، لكنه يطبق على الكائن النهائي، وبسبب هذه الوضعية وكذا بسبب الواقعة التي تقول بأنه أفقر مضمون، فإنه يشكل مقابلًا لله وكذا لـ«الكائن في ذاته» اللانهائي والمحدد في مضمونه. والنوع الثاني من الاتساع أو القطر الداخلي يعني الشمولية بمعنى ثراء وكمال مضمون ما. وبهذا المعنى، يجب أن يكون اللانهائي المطلق على كل حال الشامل لكل شيء. لكن هذه الشمولية لا تكون ممكنة لا باشتراط كون اللانهائي لا يمتلك أي تحديد مضاميني (وفي هذه الحالة فإنه سوف لن يكون شاملًا وسيكون مفهومًا فارغًا، لا يمكنه أن يعبّر عن أية حقيقة)[2]، ولا باشتراط أن الله وباستثناء توفره على كمال الوجود (Esse)، فإنه لا يتوفر على جوهر. أكثر من هذا فإن شمولية المطلق لا يمكن تأسيسها إلا بكونها تتوفر على الثراء اللانهائي لكل الكمالات الخالصة للوجود والجوهر وعلى أنها توجد، ولهذا فإنها تتضمن جوهريًا كل كمالات الكائنات الأقل مرتبة منها، لكن دون أن تقلل من قيمة هذه الأخيرة ولا أن تتشابه معها. وهذه الواقعة الأخيرة وحدها هي التي تؤسس أهمية وقيمة واقعة وجود العالم.

---

(1) لقد شُرح هذا المبدأ في منطق بفيندر، وقد أسسه من جديد إلى حد ما. انظر: Alexander Pfaender, **Logik**.

(2) هنا يكون هيغل في منطقه على حق ـ يعني في دياليكتيكه السخيف الوجود وعدم الوجود، والذي يؤكد فيه في الوقت نفسه هويتهما وفقدانهما في الوقت نفسه، وكذا انبثاق الوجود من اللاشيء ـ : لا يمكن للوجود المجرد الخالص دون تحديد مضاميني أن يوجد ويصبح ـ هكذا يفترض ـ في اللاوجود Nichts. فقط باعتباره لحظة وجودية كل وجود محدد مضمونيًا يمكن لهذا الوجود أن يتوفر على واقع ويكون ضد اللاشيء.

الباب الخامس

الكمال اللانهائي الشخصي والأخلاقي كأساس داخلي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله

الشرط الأساسي الرابع للبرهان الأنطولوجي كإتمام لنظرية القيم (الأكسيلوجيا)، للأخلاق وللميتافيزيقا الشخصية

Hanc autem positionem corrigit Dionysius..., ut scilicet alliud esset per se bonitas et aliud per se esse et aliud per se vita et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos Deos sed unum. Et hoc est quod dicit in V capitulo De Devinis Nominibus: «Non enim aliud esse bonum decit... et aliud existens ed aliud vitam aut sapientiam..., sed unius esse omnes bonos processus»... quia, cum Deus sit ipsum esse et ipsa essentia bonitatis, quidquid pertinet ad perfectionem bonitatis et esse, totum ei essentialiter convenit, ut scilicet ipse sit essentia vitae et sapientiae et virtutis et ceterorum. Unde post aliqua subdit: «Etenim Deus non quodamodo est existens sed simpliciter et incircumscripte totum in se ipso esse praescсepit».

«إن هذا الموقف. . .، المتمثل في كون شيء آخر يوجد، الخير في ذاته، وكون شيء آخر يكون الكائن في ذاته، وشيء آخر يكون الحياة في ذاتها، وهكذا في أمثلة أخرى، يصلح (أي الموقف) ديونيسيوس. لأنه يجب على المرء أن يقول بأن كل هذه الكمالات هي بكل وضوح سبب كل شيء، حيث إن كل أشياء هذا النوع من الكمالات هي جزء منها، ولا نؤكد بهذه الطريقة وجود آلهة كثيرين، لكن فقط إلهًا وحيدًا. ويقول هذا في الجزء الخامس حول اسم الله: «لأنه لا يعني شيئًا آخر إذا سماه المرء الخير [الموجود]. . . وشيء آخر، إذا قال المرء عنه بأنه يوجد أو بأنه شيء آخر عندما يسميه المرء الحياة أو الحكمة. . .، لكن كل التحيينات الحسنة [الموجودة] هي كائن واحد. ». . . ولأن الله هو الكائن بذاته وهو جوهر الحسن في ذاته كذلك، فإن كل ما ينتمي إلى كمال الحسن والكائن يضاف إليه بالكامل، وهكذا فإنه هو ذاته جوهر الحياة والحكمة والفضيلة وكل

الكمالات الأخرى. ولهذا السبب ـ يضيف فيما بعد ـ: «فإن الله لا يوجد بطريقة معينة فقط، لكنه يمتلك ببساطة ودون حدود منذ البداية كل الكائن في ذاته»[1]. طوماس الأكويني.

«Il faut connoitre aussi ce que c'est que perfection, dont voicy une marque assés seure, s'avoir que les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres), aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont pas de bornes»[2].

«يحب أن نعرف كذلك ما هو الكمال، والذي نقدم له خاصية أكيدة، يعني أن الأشكال أو الطبائع التي لا تنتمي إلى الدرجة الأخيرة ليست كمالات، كطبيعة الرقم أو الشكل مثلًا. لأن الرقم الأكبر من كل الأرقام الأخرى (أو رقم الأرقام) وكذا أكبر الأشكال، يتضمنان التناقض، لكن العلم الأكبر والقدرة الكاملة لا تتضمن أية استحالة. وبالتالي فإن القدرة والعلم كمالان، وبما أنهما ينتميان إلى الله فلا حدود لهما»..

---

(1) ترجمة المؤلف يوسف سايفرت.

(2) G. W. Leibniz, **Meditationes de cognitione, veritatte et ideis**, II, P. 427

الجزء الحادي عشر

الكمال والوجود الضروري من التعريف الكلاسيكي لله إلى التعريف الشخصاني

وصلنا في النهاية إلى أعمق سبب لوجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه»، وإلى الشرط الأساسي الرابع للبرهان الأنطولوجي: يعني كون الكمال اللانهائي للجوهر الإلهي يتضمن لزومًا وجوده الضروري والواقعي. لا بدّ أن نشرح هذا الشرط، ولا بدّ أن نهتم في الوقت نفسه بعمق أكثر بالمعنى الأنسليمي لاسم الله كذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. ولكي نتحقق من الفرضية الرابعة للبرهان الأنطولوجي، يكون من الضروري الاعتراف بجوهر الكمال اللانهائي وموضوعيته كخاصية موضوعية ضرورية للجوهر الإلهي. وكما سنرى فإن معنى وجوهر الكمال الإلهي اللانهائي ينتجان عن بعضهما عندما نتعرف في التعريف الكلاسيكي لله على الصفات الإلهية كما هي في ضرورتها الموضوعية غير المخلوقة ووحدتها، وبهذا تكميل المفهوم الكلاسيكي لله عن طريق مفهوم شخصي أوضح. يمكن للكمال الشخصي، وبالأخص للكمال الأخلاقي اللانهائي للقداسة الإلهية أن يشكل جوهر ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه.

قد يعترض المرء مع شيلر بالقول بأن شخصية الله توجد في الجانب الآخر للمعرفة الفلسفية، في الوقت الذي تشكل فيه كل ما يتعلق بالفهم الديني لله[1]. حتى وإن كان شيلر على حق عندما يؤكد بأن مضمون التقارير الحرة الشخصية كالتوبة والتبرير لا يمكن اعتبارها فلسفيًا قبلية، لكن فقط موحى بها؛ فإننا سنختلف معه، كما سنرى، لأننا سنحاول أن نؤكد بأنه يمكن التعرف على الكمال الشخصي كشرط ميتافيزيقي وكنواة للكمال الإلهي اللانهائي من دون وحي.

(1) انظر: Max Scheler, «**Probleme der Religion**», P. 101-354

1.11. اعتراض على الواقعة الرابعة المهمة التي يتأسس عليها البرهان الأنطولوجي، والتي يوجد من خلالها: بسبب كماله اللانهائي، يتضمن الوجود الإلهي الوجود الواقعي والضروري

هناك مجموعة من الاعتراضات ضد البرهان الأنطولوجي على وجود الله متعلقة بشرطه الأساسي الرابع هذا، بمعنى أن الوجود، وبالضبط الوجود الضروري، كمال.

يتضمن الاعتراض الجذري ضد الركيزة الرابعة للبرهان الأنطولوجي كل أشكال القيم الذاتية والقيم النسبية. فكل فهم تكون نتيجته كون الكمال والقيمة لا تتوفر على طبيعة موضوعية، ينفي كل أساس لأطروحة البرهان الأنطولوجي، المتمثلة في أن كمال الوجود الإلهي يتضمن بالضرورة وجوده الواقعي. ولا ينطبق هذا على النفي الهيومي أو الستيفيني فقط، المتمثل في كون القيم هي أكثر من الواقعة الكامنة في كوننا نستجيب لشيء ما بشعور خاص. ينطبق هذا كذلك على كل تأمل مخالف لميكي Mackie، الذي حتى وإن كانت نتيجته القائلة بأن للقيم الحق في الموضوعية، لكن لا يمكنها أبدًا أن تستجيب لموضوعيتها الخاصة. إننا نفترض هنا إمكان التغلب على كل أشكال هذه القيم الذاتية التجريبية وما شابهها[1]. ويتحقق القضاء النهائي على الأساس الرابع للبرهان الأنطولوجي من خلال كل وجهات النظر القيمية المعينة، والتي ينتج عنها كون الحسن/ الخير لا يمكن أن يكون أكثر من موضوع للأوامر أو كتعبير عن الإرادة، التي تتطلب من الآخرين نوعًا خاصًا من السلوك. لأنه وباستثناء الموقف الذي تكون القيم فيه وخاصة الكمالات الخالصة مستقلة تمامًا عن الأفعال الذاتية وتكون لها جذور في طبيعة الشيء في ذاته، فإنه بالإمكان أن تتأسس فيها ضرورة الوجود الإلهي، على الأقل عندما نتحدث عن الضرورة ليس فقط كدرجة من درجات الحقيقة والعقلانية، لكن عندما نتحدث عنها بمعنى القيمة.

يمكن لكل فلسفة كانطية أو أية فلسفة ترانسندنتالية ولكل تحليل مثالي آخر للقيم أن يؤسس على الأكثر فرضيات ذاتية خالصة فيما يتعلق بالله. لأنه وإذا كان منبع

---

(1) انظر: Mackie, **Inventing Right and Wrong**.
انظر نقد جون فينيس لوجهة النظر هذه: John Finnis, **Fundamental of Ethics; ders., Natural Law and Natural Rights**. انظر على الخصوص: D. v. Hildebrand, **Ethik**, Chap. 1-3, Chap. 17-19.
انظر كذلك:
John Barger, «**The Meaningful Character of Value-Language: A critique of the Linguistic Foundations Emotivism**»; Charles l. Stevenson, Ethics and Language, P. 13ff, وكذا: D. Hume, **Enquiry Concerning the Principles of Morals**, pp 1,3.

القيم في الذات موجودًا في أساسه الفكري الذاتي، فإنه لا يمكن أن ينتج عن هذا إلا ضرورة وجود الله المفكّر فيه من طرف الذات، وليس الوجود الضروري الموضوعي. وفي آخر المطاف فإن ما ينتج عن أية قيمة ذاتية وعن أية قيمة نسبية هو ليس فقط هدم البرهان الأنطولوجي، لكن ينتج عنها هو هدم فكرة الله ذاتها. فعن القيمة الذاتية تنتج اللاأدرية أو الإلحاد، وفي هذا القيمة اللانهائية التي تشكل البعد الداخلي للطبيعة الإلهية. وسيصبح مفهوم الله، كما سنوضح أكثر فيما بعد، ودون الاعتراف بموضوعية القيم، مجوفًا تمامًا، لأن شر العالم المتمثل في الإلحاد يفترض موضوعية القيم والقيم النسبية للكمالات الخالصة.

من المستحيل في هذا الإطار تأسيس الموضوع الكبير لموضوعية القيم وبنائها في الجوهر الموضوعي وفي الوجود هنا Dasein. وقد وقع هذا في أماكن أخرى[1].

سنتعرض فيما يلي لبرهانين آخرين ضد الأساس الرابع للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، القائل بأن الوجود الواقعي والضروري متضمن في الوجود الإلهي، وسنتعرض لبرهان ثالث في إطار شرحنا لمعنى اسم الله الأنسليمي كـ«ذلك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

11،1،1. اعتراض: الوجود (الضروري) ليس كمالًا

اهتمت محاولتنا توضيح تأسيس الوجود الضروري في الجوهر الإلهي بالعلاقة التي تجمع الوجود والكمال دائمًا. وتتأسس المساهمة الأنسليمية في البرهان الأنطولوجي على وجود الله بكاملها على افتراض كون عدم الوجود أو عدم ضرورية الوجود قد تكون أقل كمالًا من الوجود الضروري. هل يمكن الدفاع عن صلاحية هذا الفهم المشترط هنا للوجود (الضروري) ككمال؟ إن الأمر لا يظهر على هذه الشاكلة. فكما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل، يظهر بأن معتقلات هتلر أو ستالين تبرهن بأن الوجود الفعلي (الحقيقي) ليس كمالًا، لكنه شر وخير في الوقت نفسه.

يلاحظ مالكولم[2] بحق بأنه لا يوجد هناك ملك يمكنه أن يبحث عن وزير مناسب يمكنه أن يضيف إلى المزايا التي يجب على هذا الوزير أن يتوفر عليها ما يلي: وباستثناء هذا فإن هذا الرجل (أي الوزير) يجب أن يتوفر على كمال الوجود.

---

(1) فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة الكانطية وكل نظرية القيم الذاتية انظر:
Max Scheler, Formalismus; D. von Hildebrand, **Ethik**, Ch. 7, 9; J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Warheit**, Ch. 3; ibid, «The objektivity of Beauty in Music and a Critique of Aesthetic Subjektivism».

(2) انظر: Norman Malcolm, «**Anselm's Ontological Arguments**». انظر كذلك:
J. Brenton Stearns, «**Anselem and the Two-Argument Hypothesis**».

11، 1، 2. الاعتراض ضد الشكل الكلاسيكي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله عند أنسليم عن طريق لاهوت الصيرورة وتعريفها الكلاسيكي الجديد لله

إن عدم تفوق كمال ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه لا يجب أن يفهم بالمعنى الكلاسيكي للكمال اللانهائي، لكن بالمعنى الكلاسيكي الجديد للكمال الإلهي.

أكد شارل هارتسهورنا Charles Hartshorne خاصة، ومعه مجموعة من الفلاسفة ورجال الدين الصيروريين الآخرين، ضد الشكل الكلاسيكي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله عند أنسليم، بأن مفهوم الكمال المطلق المنغلق واللانهائي، الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال التفوق عليه، لا يمكن تصوره في حد ذاته. إن الله في التعريف الصيروري، وعن طريق معرفته للعالم وخاصة عن طريق معرفته لحرية اختيار الأشخاص المخلوقين، يغني معرفته، لأن لا أحد يمكن أن يعرف مسبقًا ما هي حرية الاختيار. من هنا يجب اعتبار أن الله ذاته في مفهوم صيرورة ما سيتحقق في المستقبل، سيصبح، ولا يمكن الاعتراف بأنه يعرف كل شيء متعلق بالمستقبل، إذا كان المرء لا يريد أن ينفي حرية الإنسان. ويجب فهم عدم التفوق المطلق للكمال الإلهي بمعنى كون هذا الكمال لا يمكن أبدًا أن يتفوق عليه من طرف وجود آخر، باستثناء الله نفسه[1].

إن الأفكار المتعلقة بهذا الأمر، وخاصة تلك التي تنتمي إلى هارتسهورنا في تأويلاته المختلفة للبرهان الأنطولوجي وفي دفاعه عن هذا الأخير، تُذَكِّرُ في جدالات تطغى على الكتاب الخامس لأوغسطين «دولة الله Gottesstaat»، حيث يناقش أوغسطين أفكار سيسيرو، القائلة بأن حرية تصرف الإنسان تستبعد بالضرورة كون الآلهة تمتلك معرفة مسبقة لهذه التصرفات.

سنحاول فيما سيأتي، ليس عن طريق تأويل تاريخي، لكن عن طريق تحليل فلسفي لاسم الله الأنسليمي، الجواب عن هذا الاعتراض. وباستثناء التعريف الكلاسيكي للكمال غير النهائي والمطلق، لا بدّ أن نوضح بأن تأسيس البرهان الأنطولوجي ممكن؛ وأن مفهوم اللاهوت الصيروري للكمال غير اللانهائي، الذي لا يمكن تجاوزه، والذي يُدْخِلُ الله في صيرورة زمنية مستقبلية، قد يؤسس برهانًا أنطولوجيًّا ضد وجود الله. وسبب هذا هو كون مفهوم الله، من وجهة نظر تحليل وجودي، هو مفهوم سخيف ومتناقض في ذاته، كما شرحنا في مؤلف سابق[2].

---

(1) انظر مثلًا شارل هارتسهورنا **Anselm's Discovery**, P. 39, 142, 110, 302-302

(2) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10-13

لا يمكن من خلال هذا النوع من البراهين (لاهوت الصيرورة)، وكما رأينا في مناقشتنا للشرطين الأساسيين للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، تقديم برهان صالح على وجود الله. لا يمكن تقديم هذا الأخير عن طريق مفهوم صحيح أو متناقض، لكن عن طريق وجود (جوهر) عقلي وضروري في ذاته فقط. وهذا النوع من البراهين موجود في الواقع في حالة الله: إن ضرورته المسبقة ستصبح مناقضة جذريًّا للكمال الإلهي لمفهوم لاهوت الصيرورة.

11،2. الجوهر الإلهي كجوهر «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أحسن منه خارجًا عنه». الكمال الشخصي(الخاص) اللانهائي والوجود الضروري في البرهان الأنطولوجي وتحليل اسم الله عند أنسليم

يجب علينا، لكي نفهم بطريقة أحسن البرهان الأنطولوجي على وجود الله، أن نوضح بعمق العلاقة بين اسم الله، كما توجد في نصوص أنسليم كـ«أعظم ما يمكن التفكير فيه». ومن خلال هذا التوضيح سنفهم بطريقة أحسن إحدى الإشكاليات الأساسية لهذا الجزء من كتابنا هذا. هذه الإشكالية التي تعتبر في الوقت نفسه الإشكالية الأساسية للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، يعني العلاقة بين الكمال اللانهائي والوجود الواقعي الضروري.

ماذا يقول أنسليم عن الجوهر الإلهي من خلال اسمه المشهور؟ كيف يمكن لأنسليم، كما نؤكد نحن، أن يأخذ من الوجود الإلهي منطلقًا له، عندما يعلق أهمية كبرى على نوع معين من التعابير وعلى «اسم» معين لله؟ ألا تعطى الأهمية من خلال هذا النوع من الالتصاق بنوع معين من التعبير إلى السمة التحليلية اللغوية التكرارية للبرهان الأنطولوجي؟ ألا يبرهن هذا على أن أنسليم قد أسس برهانه على التحليل اللغوي أو على مفهوم معين، ولم ينطلق من الوجود الإلهي غير المخلوق، الذي يمكن تسميته بأسماء عديدة، لكنه يتجاوزها كلها؟

ماذا يعني أنسليم إذن بما نجده كذلك عند أفلاطون وسينيكا Seneca: (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه)؟[1] أكثر وأعمق من هذا، يعني عندما نريد أن نستهدف الأشياء في ذاتها، فإنه يمكن أن نتساءل: «ما هو الوجود اللانهائي الكامل الذي يعنيه أنسليم باسم الله؟ سنتطرق إلى هذه الإشكالية

---

(1) انظر، بالإضافة إلى كل المصادر التاريخية التي أشرنا إليها في مدخل هذا الكتاب، كتاب سينيكا: Seneca, **Naturalium quaestionum**, Prooemium, 13:

Quid est deus?... magnitudo illo sua redditur qua nulla maius cogitari possit, si solus est omnia, si opus suum intra et extra tenet.

بطريقة نسقية قبل كل شيء، وكذا في شكل مقاربة فلسفية تاريخية للمعنى الذي يعطيه أنسليم لذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه، لأنها تطابق المعنى الذي نستعمله نحن لتعبير أنسليم هذا. وقبل هذا لا بدّ من توضيح المعنى الثلاثي لهذا «الاسم»:

أولًا: يمكن للمرء أن يعني بكمال الوجود الإلهي وكمال الوجود الحقيقي والوجود الواقعي تلك الظاهرة الأولية التي تميز الوجود الحالي عن كل خيال وعن كل إمكان وعن كل تمظهر لمواضيع الوعي. وعندما ينعت المرء هذا الكمال بأنه غير متفوق، فإنه ينفي عدم محدودية كمال الوجود الحقيقي لله، ليس بالنظر إلى الأشياء غير الحقيقة فقط، بل وأيضًا بالنظر إلى الأشياء والأشخاص العرضيين المحدودين والحقيقيين في العالم. وبهذا المعنى فإن الكمال الإلهي يعني الكمال الخارجي للوجود الواقعي.

ثانيًا: وبهذا يمكن للمرء أن يعني بـ«عظمة» الوجود الإلهي الدرجة اللانهائية للإدراك والفهم والعقلانية، يعني ذاك الكمال، الذي يمتلك في شكل معين ليس فقط الوجود الواقعي في العالم، لكن أيضًا ـ وفي كثير من الأحيان بطريقة كاملة ـ جواهر وأشكالًا خالصة، يمكن بفضلها النفي الإيجابي للقوانين وللعلاقات الرياضية النظرية المحضة أو للطرق المثالية لتطبيق نظرية نهاية اللعبة في الشطرنج عن المواضيع أو لعبة الشطرنج، التي تكون في غالب الأحيان واقعية، لكنها غير كاملة.

ثالثًا: قد لا يعني عدم تفوق كمال الوجود الإلهي ـ وهذا يقدم المعنى الأصح والأهم لهذا المصطلح ـ لا الوجود الواقعي ولا الإدراك كإدراك، لكنه قد يعني أعمق بُعْدٍ لوجود الخير، وبهذا يعني «أعظم» أحسن وأقيم. وإذا فُهِمَ هذا بهذا المعنى، فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو الخير (أو الحسن) الذي يتجاوز كل مقياس.

نريد في نهاية هذا التحليل المباشر للاسم الذي يطلقه أنسليم على الله أن نناقش نسقيًّا لماذا لا يكون الوجود الواقعي والضروري غير مسموح به ليس فيما يتعلق بالكمال القيمي فقط، لكن أيضًا فيما يتعلق بالكمالين الوجوديين الآخرين، أي الوجود الواقعي والعقلانية. وسنهتم في الختام بالنواة الداخلية للبرهان الأنطولوجي، الموجودة في البعد القيمي للكمال، أي في تحديد قيم الوجود الإلهي. هذا البُعْد الذي يتغلب على كل أشكال الميتافيزيقا المتشائمة، كما نجدها عند أرثور شوبنهاور Arthur Schopenhauer مثلًا، التي تقدم أعلى إرادة في العالم كإرادة شريرة[1].

---

(1) انظر مثلًا: Arthur Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Band 1, Band 2, P. 657 ff., 692 ff.

وسنصل بهذه المعالجة إلى أعلى مستوى للجواب عن الاعتراضات التي أشرنا إليها. وقبل كل هذا سنحلل معنى التعبير الأنسليمي Id quo maius nihil cogitari possit أو Id quod melius nihil cogitari potest، وسنحلل كذلك تحليله الخاص لهما انطلاقًا من وجهتي النظر اللتين تطرقنا لهما لكمال الوجود الحقيقي وللعقلانية.

ماذا يعني هذا الاسم؟ إن هدف تحليلنا ليس فقط فهمًا أعمق لمعنى تأكيد أنسليم، لكن فهمًا أعمق للحقيقة التي تؤسس البرهان الأنطولوجي. وهكذا فإن الأهداف النسقية تتحد منذ البداية مع الأهداف التاريخية والتأويلية لهذا الجزء من كتابنا هذا.

11، 2، 1. ماذا يعني «أعظم» وبالتالي «أحسن»؟ جواب نسقي وتاريخي

هل يعني «أعظم» الشيء نفسه كـ«أحسن»؟ لقد تطرقنا بإيجاز لهذه الإشكالية في إطار توضيحنا للمعنى الأنسليمي «لذاك الذي ليس هناك شيء أكبر منه خارجًا عنه» في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

اعتقد كل من بريخير .R[1] وآخرين (كشتولتس A. Stolz مثلًا) بأن أنسليم لا يعني بـ«أعظم» أحسن أو أكمل. وقد تساءل بريخير ما إذا لم يكن مفهوم «أعظم» المستعمل من طرف أنسليم يمتلك معنى أفلاطونيًّا محدثًا معينًا، وإذا كان الأمر هكذا فأين يتجلى ذلك؟ هنا ينطلق بريخير في رفضه لترجمة «أعظم» كـ«أحسن» أو كـ«أكمل» من الوضوح الفلسفي القوي، المتمثل في كون الوجود الواقعي كما هو (كوجود معتقلات النازية مثلًا) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تجعل من الوجود الموجود أحسن من موجود غير واقعي[2]. وهنا فإن الأمر يتعلق عند أنسليم بنوع آخر من «العَظَمَة» وليس بالعظمة كقيمة.

إن أبعاد الوجود الواقعي والوجود الخَيِّر تكون في الواقع مغايرة على مستوى الوجود النهائي، ليس مفاهيميًّا وجوهريًّا فقط، لكن يمكنهما أن يوجدا مستقلين عن بعضهما، كما يبرهن على ذلك مثال معسكر التعذيب. إن التفكير في الوجود الحقيقي والوجود المهم ليس هو الشيء نفسه.

يفرق أنسليم بالفعل بين أعظم وأحسن. إن وجود ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، يجب ـ كما يعتقد أنسليم ـ أن يمتلك كل كمالات الوجود، التي يمكن أن يفكر فيها، والتي لهذا السبب تشكل أعلى درجة

(1) Robert Brecher, «'Greatness' in Anselm's Ontological Argument», P. 99.

(2) بريخير، المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها. انظر كذلك: Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence.

كل الأبعاد الثلاثة للوجود: 1) الصحة (كما يقصد بريخير ضمنيًا)، 2) العقلانية، وكذا 3) الخيرية[1]. وبهذا فإن النواة الحقيقية لمعنى «maius» ليست، وكما اعتقد بريخير، «صحيح في أعلى درجات الصحة»، لكن معناه هو الحُسن[2]. إن مفهوم «أكبر» يحتوي كذلك على بعد الوجود الواقعي والوجود العقلاني، لكن في حدود وحدتهما مع الوجود الخير (أو الحسن) كخاصية داخلية لكمال الوجود المطلق. وتشير هذه الواقعة إلى كون أنسليم يستعمل كذلك «melius» (أحسن) عوض «maius» (أكبر)، لكنه لا يستعمل «حقيقي» أو «عقلي» عوض «maius». إن كون جوهر مصطلح كلمة «maius» يعني «أهم» وبالتالي «أحسن» يمكن شرحه فلسفيًا بسهولة، على الرغم من أن المرء لا بدّ له أن يعترف بأنه لا يمكن فهم أنسليم إلا من هذه الزاوية الفلسفية[3]. إذن، إذا كان هناك شيء أقيم وأحسن من «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإن هذا الشيء يجب أن يكون أكبر في أهم وأعمق معنى، حتى وإن كان أقل واقعية مثلًا. ويمكن للمرء أن يقول إن علة الوجود الخير، وبالضبط الموجود في شكل الوجود الخير، الذي لا يمكنه تجاوز «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، هو نواة جوهر الطبيعة الإلهية، التي يجب لـ «أكبر» و«غير المتجاوز» أن يعنياها. فقيمة الوجود الخير فقط، والوجود الخير فقط هو جوهر الوجود الذي يمكنه أن يشكل نواة المطلق. وهذا ليس فقط أصح شيء، وأوضح شيء لكنه أيضًا أحسن شيء.

لا يجب بطبيعة الحال فهم هذا الحسن بمعنى حسن نسبي أو رغبة ذاتية فقط، لكن يجب أن يصبح مفهومًا بالمعنى الموضوعي الأمثل لهذا المفهوم. وبهذا المعنى فإن ديتريش فون هلدبرانت Dietrich von Hildebrand، كما فعل من قبله دونيس

---

(1) فيما يتعلق بالأبعاد الثلاثة للوجود: الصحة، العقلانية والحقيقة، انظر:
J. Seifert, «**Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein**» = يوسف سايفرت، «المعاني المختلفة لـ «الوجود».

(2) لقد برهن على هذه الواقعة إنجلبرت ريكتينفالد في كتابه: البنية الأخلاقية لفكر أنسليم الكانطربوري، ص 66 وما بعدها.
Englbert Recktenwald, **Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury**, P. 66 ff.

(3) مع بالدوين شفارتس Balduin Schwarz وجيوفاني ريالا Giovanni Reale نجد مؤرخي الفلسفة معاصرين، أكدا بأن التأريخ الصحيح لتاريخ الفلسفة لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا بالرجوع إلى الأشياء ذاتها، يعني من خلال موقف ومعرفة فلسفيين حقيقيين. انظر في هذا الإطار: يوسف سايفرت: «خاتمة الناشر» لكتاب جيوفاني ريالا: أفلاطون. وقد برهن ريكتيفالد، المرجع السابق، على أن أنسليم يفهم Id quo maius (melius) nihil cogitari possit بمعنى أكسيلوجي.

سكوتوس Duns Scotus من وجهات نظر متعددة، قد بحث بعمق جوهر القيم والخير[1]. إن القيم ليس له معنى إيجابي للآخر فقط، لكن له معنى إيجابي في ذاته، ويكون كذلك مستخرجًا من المحيط المحايد. إنه يتطلب الاعتراف به والتضحية بالنفس من أجل قدرته الذاتية، ولا يمكن اعتباره ذاتًا للرغبة أو للسعادة. إن عالم القيم، التي تعتبر مهمة في ذاتها، هو عالم منظم موضوعيًا بطريقة تراتبية، ومُشكل من قيم عليا وأخرى دنيا. ولا يمكن تحليل الـ«maius» بدقة إلا من خلال هذا النوع من فلسفة القيم الموضوعية، وليس من خلال منظور الأبيقورية (اللذية[*]) Hedonisme ولا من خلال منظور فلسفة السعادة، اللذين لا يعترفان بالقيم المطلقة والمهمة في ذاتها[2]. في Agathon وKalon، بمعنى الحسن في ذاته، وليس فقط ما هو حسن لشخص ما، توجد تلك الصفة الداخلية لوجود ما، الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته. ولهذا السبب فإنه يوجد في الحسن الذي لا يمكن تجاوزه، والذي لا يمكن أن يوجد شيء آخر أحسن منه خارجًا عنه، الوجود الداخلي لله.

لا بدّ هنا من التذكير بأن «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه» في أبعاد الوجود الثلاثة ـ الصحة، القابلية للفهم والحسن ـ التي توجد في وحدة كاملة، لا يمكن مقارنته مع الأشياء النهائية التي يمكن لهذه الأبعاد الثلاثة أن توجد فيها بطريقة متفرقة والتي يمكن أن يكون فيها الأعقل غير واقعي والواقعي غير خير إلخ. ولهذا السبب فإن الإشارة إلى كون الواقعية في العالم، الذي له علاقة ليس بمضاعفة الخير بل بتكبير الشر، لا يمكن أن يكون برهانًا صالحًا ضد كون أنسليم لا يعني بـ«أعظم» أحسن فقط، لكنه يعني أيضًا أصح وأعقل.

إن الحجة التاريخية لأطروحتنا القائلة بأن أنسليم يفهم العظمة قبل كل شيء

---

(1) انظر: ديتريش فون هلدبرانت: **الأخلاق**، جزء 1 ـ 3 و17 ـ 18. انظر كذلك:
John F. Crosby, «**The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum**».
وانظر تادوتز ستيتشن Tadeusz Styyczen الذي توصل إلى نتائج مشابهة حول جوهر الحسن: تادوتز ستيتشن: «**حول إشكالية أخلاق مستقلة**».

(*) اللذية أو المتعية hédonisme: مذهب المتعة يقول بأن اللذة والسعادة هي الخير الأوحد في الحياة.

(2) انظر تادوتز ستيتشن فيما يتعلق باختزال الخير (الحسن، القيم) في فلسفة السعادة، المرجع السابق له. انظر كذلك كارول فويتيلا Karol Wojtyla: الحب والمسؤولية، جزء 1 و2. للإشارة فإن كانط يفترض كذلك وجود القيم المطلقة، وفي نصوص بعينها، وخاصة في: «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، يفترض ذلك، لكنه يكتشف ذلك فلسفيًا أيضًا، ويعتبر ذلك كأساس كل أخلاق وكل أمر قطعي، انظر في هذا الإطار: يوسف سايفرت: «**ما هو السلوك الأخلاقي وماذا يسببه؟**».

كَحُسْن، لكنه يضيف إلى هذا الفهم كذلك أعقل وأصح، يتضح في الواقعة الكامنة في كون استعمال أنسليم لاسم الله تعتمد على أوغسطين الذي يستعمل «أحسن» عوض «أعظم»، أوغسطين الذي نجد عنده جذور الفكر الأنسليمي[1]. يقول: «لأنه ليس هناك أية روح يمكنها أن تفكر في شيء، أو يمكنها التفكير في شيء آخر قد يكون أحسن منك، لأنك أنت أعلى وأحسن حسن»[2]. وهنا يستنتج أوغسطين بأنه ولهذا السبب، فإنه يجب على الكمالات الخالصة كالبقاء، الحرية، القوة غير المفروضة، العدالة إلخ أن توجد في الله، وإلا فإن الروح قد يمكنها أن تفكر في شيء أكمل من الله، وهذا شيء مستحيل. وفي هذا الجزء من «الاعترافات» تكمن بدايات البرهان الأنسليمي في Proslogion 2-4.

الأهم من هذا هو الأساس النسقي الداخلي لأطروحتنا، الذي سبق أن أشرنا إليه، والمتمثل في كون أنسليم يعني بـ«أعظم» «أكمل». لكن لماذا يسحب في معظم نصوصه تعبير «أكبر»؟ إن الكمال المطلق يتضمن إذن كل الصفات الإلهية الأخرى، وخاصة صحته وعقلانيته، كما يوضح ذلك النص المشار إليه سابقًا لأوغسطين. ويوجد هذا التفكير، الذي نكون قد أسسناه نظريًا من منطلق فينومينولوجي موضوعي، عند أنسليم الكنطربوري كذلك[3]. ويقوي أنسليم هذا التلاحم في الجزء الأول من المناجاة Monologions الوجودي بين ما يسميه أكبر، وبين ما يسميه أحسن عندما يقول: «فكل ما هو أحسن في أعلى معنى هو كذلك أعظم في أعلى معنى» (et quod est summe bonum, est etiam summe magnun)[4]. ويضيف: «لأنه لا يمكن أن يوجد هناك شيء أكبر في أعلى معنى خارج ما هو أحسن في أعلى معنى»[5].

يمكننا أن نفهم أعظم إذن ككمال الوجود في الأبعاد الثلاثة المشار إليها فيما سبق: الحقيقة، العقلانية والقيمة، ونضيف بأن كمال الوجود في خاصية القيمة يصل إلى أوج الحسن.

---

(1) انظر: Augustinus, De doctrina christiana, VI, vii, **Confessiones** VII, iv.

(2) **Confessiones** VII, vi

(3) انظر المؤلفات التي سبق وأن ذكرناها وخاصة أدولف شور «Adolf Schurr»: «**تأسيس الفلسفة عن طريق أنسليم الكنطربوري. بحث في البرهان الأنطولوجي على وجود الله**». ص22 وما يتبعها، وص66 وما يتبعها. إنجيلبيرت ريكتينفالد: «**البنية الأخلاقية لفكر أنسليم الكنطربوري**»، ص**68**.

(4) Monologion I, 15, 10f.

(5) المرجع السابق نفسه، II, 15, 20f

11،2،2. «Id»؟ لماذا لا «الهو is»، حيث يتضمن الكمال المطلق شخصية الله؟ المفهوم الكلاسيكي لله كالمفهوم الشخصي لله

لماذا لا يستعمل أنسليم الاسم الشخصي «is» (ذاك الذي)؟ هل يريد اختزال المطلق، كما يفترض ذلك نايدل Neidl في أريوباجيتا Areopagita ديونيسيوس Dionysius، في ألوهية ليست لا مؤنثة ولا مذكرة، واختزالها في Theion غير شخصي، ونفي الشخصية الإلهية؟ لا أبدًا. نجد في الكثير من تأكيدات أنسليم بأنه يعترف لله بكمالات شخصية كالحكمة والفهم والإرادة والعدل. فسبب استعمال «id» هو بالتأكيد «انفتاح» هذا التعبير في وجه كل كمال حقيقي يمكن التفكير فيه ـ بما في ذلك الكمال الشخصي ـ. إن «id» يبقى رهن إشارة أهداف البرهان الأنطولوجي قبل أي تحديد مضاميني، لأن معنى هذا البرهان يمكن أن يفهم قبل كل تحديد مضاميني. فإذا لم يكن الوجود الشخصي تحديدًا لذاك «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه»، فإن هذا الأخير سوف لن يكون شخصًا. وقبل أن يعرف الذي يريد أن يمتحن برهان أنسليم الجواب عن هذه الإشكالية، فإنه يمكنه أن ينطلق من الجوهر الوجودي الداخلي لله، الذي يمكن أن ترجع له كل الخصائص الإلهية الأخرى؛ والمتمثل في كون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه» يوجد. ولهذا السبب يظهر «Id» بأنه لا شخصي ظاهريًّا فقط، لأن أنسليم يوضح فيما بعد بأن الشخصانية تنتمي إلى وجود هذا «Id».

يتضمن الكمال الإلهي اللانهائي وغير المخلوق موضوعيًّا مجموع الكمالات الخالصة التي أشرنا إليها سابقًا، والتي يمكن أن نفهم من خلالها بأن امتلاكها هو أحسن من امتلاك شيء آخر لا يعبّر عنها هي، أو امتلاك ما لا يكون متفقًا معها. وتصل هذه الكمالات الخالصة أوجها في الكمالات الأخلاقية، التي يختصرها أرسطو خطأ على المستوى السلوكي الدنيوي. ولهذا السبب فإنه يعترف لله بالسعادة وبحياة التأمل، لكنه لا يعترف له بالفضيلة الأخلاقية، التي يعتبرها موجودة في الجانب الآخر للحياة المتأملة. ولهذا فإنها غير كاملة وأداة للحياة السعيدة Eudaimonia فقط كخير أسمى. على العكس من هذا فإن أنسليم يرى، تمامًا كدونيس سكوتوس، وكانط وديتريش فون هلدبرانت، بأن القيم الأخلاقية هي كذلك قيم أقل اختلاطًا، وجوهريًّا أقل محدودية من القيم العقلية، وبأنها تمتلك على مستوى القيم الشخصية درجة أعلى. ولهذا السبب فإن اللوائح المختلفة للكمالات الخالصة لأنسليم تتضمن دائمًا في الأماكن المهمة منها الكمالات الأخلاقية وتعترف لله كـ«ذاك الذي ليس هناك شيء أعظم منه خارجًا عنه» بهذا الكمال القيمي الأعلى، وخاصة العدالة التي يفهمها كأعمق عدالة للإرادة على الإطلاق.

يرى أنسليم هذه الأهمية القصوى للخير الأخلاقي في الله أيضًا تحت إملاء الوجود الضروري الأزلي، المتمثل في كون الخير الأخلاقي لا يمكن أن يكون مخرجًا لضرورة طبيعية خالصة، لكن يجب أن يكون على الأكثر فعالًا لحب الخير الحرّ وغير المفروض.

11، 3. أجوبة عن الاعتراضات ضد الفرضية الأساسية الرابعة للبرهان الأنطولوجي على وجود الله: إن الوجود الواقعي والضروري كمال

بطرحنا للإشكالية بطريقة نسقية، والمتمثلة في لماذا يجب أن يكون الوجود الإلهي متضمنًا بالضرورة في الوجود اللانهائي الكامل، فإننا نصل إلى الفرضية الأساسية الرابعة للبرهان الأنطولوجي؛ أعني تلك التي تقول بأن الوجود الواقعي كوجود واقعي أو على الأقل الوجود الواقعي الضروري هو خاصية من خاصيات الله[1]، لأن هذا الوجود الواقعي هو كمال[2].

سوف نتطرق إلى فكرة الكمال وكذا إلى فكرة عدم الكمال في معانٍ ثلاثة تطابق المعاني الثلاثة المختلفة لأبعاد الوجود التي أشرنا إليها سابقًا: ككمال/ غير كمال الوجود الواقعي (للواقع)، ككمال/ غير كمال العقلانية والفهم، ككمال/ غير كمال الحسن والوجود القيم. وتتمثل أطروحتنا هنا في كون كمال الوجود الواقعي وكذا كمال الوجود الفاهم والوجود الخير من المستحيل أن توجد في الواقع دون الوجود الضروري لله.

11، 4. الوجود الحقيقي الكامل: يتضمن جوهر الله وجود الله (إنه متحد مع وجوده). يتضمن الوجود الواقعي كمال الجوهر الإلهي ويتطلب كمال وجوده تضمنه هذا الوجود في الجوهر الإلهي، ويتطلب كمال الوجود الإلهي الوحدة التي لا يمكن تفريقها لوجود الله وجوهره

يتمظهر عدم كمال الوجود من وجهة نظر أنطولوجية محضة من خلال وجوده الواقعي وعدم الكمال، الذي يمتلكه معه كل وجود عرضي وجوده، في «التمييز الواقعي» بين الجوهر والوجود. على كل حال، وحتى وإن أخذنا بعين الاعتبار نقد

---

(1) في هذه النقطة فإنني أتفق مع ج. برينطون شتيرنس J. Brenton Stearns عندما يقول بأن الوجود الضروري لا يمكن أن يكون محمولًا Praedikat حتى وإن كان الوجود محمولًا، على الرغم من أنني أرى أن هناك فرقًا بين المحمولات الوجودية ومحمولات الوجود. انظر كتابنا: «الكائن والجوهر»، الجزء 1 ـ 2. انظر كذلك ج. برينطون شتيرنس.
J. Brenton Stearns: «Anselm», in the **New Scholasticism** (1966), 221-223.

(2) انظر:
Robert Brecher, «**'Greatness' in Anselm's Ontological Argument**» وكـــــذا: **Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence** حيث طورت الاعتراضات ضد الأطروحة القائلة بأن الوجود هو كمال.

كل من دونيس سكوتوس وفرانسيسكو سواريس: «نقد تعاليم طوماس الأكويني»، هذا النقد المتعلق بالتميز الواقعي بين الجوهر والوجود دون الاهتمام بتحليل نقدي لهذين الأخيرين، فقد يكون هناك تمييز واقعي بين الجوهر والوجود. وهو تمييز يختزل الوجود العرضي إلى وجود غير موجود، ويجرد جوهره من أي حضور. إن ماهية الموجودات العرضية قد تبقى غير محددة، وتجد هذه الواقعة الأنطولوجية صداها الإبيستمولوجي في كون الفهم المجرد الخالص لما يشكل جوهر العالم الأرضي/ الدنيوي، لا يتضمن بأي حال من الأحوال فهم وجوده، لأن هذا الأخير، من وجهة نظر ميتافيزيقية، غير مؤسس في جوهره.

إذا أخذنا هذا التميز[1] الأنطولوجي أو هذا التمييز الواقعي بين الجوهر والوجود بعين الاعتبار، فإننا نجد أن التأكيد المتمثل في كون «عدم وجود Nichtigkeit» يكشف عن نهائية الوجود النهائي ويظهر «تهديده المستمر من طرف عدم الوجود» من خلال ذاته ذاتها. ونتيجة هذا هو عدم كمال جوهر الكائن النهائي. ويهم عدم الكمال هذا الأبعاد الثلاثة التي يتعلق الأمر بها هنا: الواقع، العقلانية والقيمة.

يمكن التعرف على عدم كمال وعلى نقط ضعف وجود الجواهر النهائية الناتجة عن هذا التميز بين الجوهر والوجود أحسن من خلال أفكار مختلفة.

11، 4، 1. التمييز الواقعي بين الجوهر والوجود كعدم كمال الوجود: الجوهر الكامل «متحد» مع الوجود

لنهتم مرة أخرى بنواة البرهان الأنطولوجي وما إذا كان ممكنًا الوصول إليه عن طريق التجربة في العالم. إن النهائي، الذي يكون قادرًا على الوجود واقعيًا أو على الوجود جزئيًا، لا يمكن أن يكون حقيقيًا في وجوده ولا يمكن أن يكون «ما هو»، إلا إذا كان موجودًا. إن وجوده الواقعي هو ذاك المبدأ الداخلي للحينية (Aktualitaet)، التي سماها أرسطو وطوماس الأكويني Forma formarum[2]، لأنها هي التي تحين (actualise) كل الكائنات وكل الجواهر وكل مبادىء الأشكال.

---

(1) يرفض هايدغر إلى حدّ ما هذا التمييز عندما يستعمل هذا المصطلح، لكنه يؤولهما بطريقة مغايرة جدًا، هذه الطريقة التي لا أقبلها أنا شخصيًا. انظر عملنا: **«المعاني المختلفة للكائن»**.
J. Seifert, «**Die verschiedenen Bedeutungen von «Sein»**».

(2) إن التفكير في الوجود كـ Forma formarum يعني كـ«كمبدأ التحيين principe d'actualisation» (وهذا ما يعتبره أرسطو وطوماس الأكويني الشكل) قد بحثة بالخصوص ف. إنسيارتا F. Inciarte في مؤلفات مختلفة. وخاصة في كتابه (Forma formarum) وقد تجاوز في هذا الكتاب التأويل التاريخي لميتافيزيقا طوماس الأكويني من طرف جيلسون، الذي يؤكد بأن التفكير في الكائن Esse يوجد عند الأكويني فقط وليس عند أرسطو. انظر: ف. إنسيارتا: «**Forma formarum**»، وخاصة ص 112 ـ 158.

عندما نفكر في الجواهر «الممكنة المحضة» للأشياء النهائية، يتضح بأن هذه الأخيرة كممكنة أو كأفكار لا تمتلك تلك المحمولات Praedikate التي يمتلكها الكائن «المخلوق» من طرفها، عندما تكون محينة actualisées ككائن واقعي.

إن الجوهر هو جوهر في الكائن الموجود فقط. ويوضح هذا بأن الجوهر الضروري (الفكرة) هنا هي جوهر بمعنى غير كامل جدًّا. لا تقوم هذه الفكرة (الجوهر الضروري) بأية وظيفة ولا تحين ماهية الكائن الذي يتعلق الأمر به (لنفكر مثلًا في الإنسان، الشخص، الحرية، المسؤولية، العدالة إلخ).

لا يجب أن نغفل عدم الكمال هذا، وبالتالي عدم صحة الجوهر النهائي غير المحين من طرف الوجود لكي نرى كبر ضعف الوجود، يعني لكي نرى «قابلية هذا الوجود لعدم الوجود Nichtigkeit». هذه القابلية التي توجد في همزة وصل بين الجوهر والكائن، والتي توجد في الجوهر الذي تكون خاصيته «ليس في ذاته» ولا يكون صحيحًا بالضرورة من ذاته. فما هو مهم جدًّا لتحيين الجوهر، يعني الوجود، لا يوجد في الجوهر كجوهر، بل يمكن أن يكون متميزًا عنه. وهكذا فإنه قد لا يكون أبدًا واقعيًّا وقد لا يكون موجودًا، وبالتالي فإن الجوهر الواقعي قد لا يكون موجودًا، وما يمكن أن يوجد هو إمكان وفكرة وتصميم وجود هذا الوجود. يمكن للقفزة الأنطولوجية بين الجوهر أن تجعل الوجود النهائي أمرًا قد لا يتحقق.

تتضمن هذه الواقعة الأنطولوجية التي لم نفكر فيها بما فيه الكفاية في جذريتها وفي تعبيرها الصوري الميتافيزيقي عدم كمال كبير للوجود. ويتعلق عدم الكمال هذا في أول الأمر وببساطة بالمستوى الواقعي فقط، لأن هذا الوجود يتوصل بالتحيين والوجود من الخارج كهدية وكصدفة ليس لهذا الوجود أي حق فيها وليس له أية سلطة عليها. كان من الممكن هنا ألا يوجد الوجود على الإطلاق وألا يتحقق في أي شخص.

يجب اعتبار إمكان البقاء الأزلي في اللامتحقق، وبالتالي القفز الأنطولوجي المهم وغير الضروري من الممكن إلى الجوهر الفعلي، كتأسيس ميتافيزيقي عميق للخاصية غير الكاملة والمحدودة لكل الكائنات الموجودة، يعني لـ«عدم وجود nichtiges» جوهره الوجودي من «اللاشيء aus dem Nichts» ومن «العدم Vom Nichts her». ومن عدم قدرة الوجود هذه على الوجود انطلاقًا من ذاته أو تأسيسه من ذاته أو البقاء في الوجود انطلاقًا من ذاته ينتج عدم كمال كبير آخر متعلق بعقلانية هذا الوجود. بطبيعة الحال إننا نفترض هنا الوجود كوجود الشخص أو وجود الحرية كوجود يمكن أن يوجد. ويبقى وجود مثل هذه الموجودات ذاتها وكذا تحقيق وجودها بطريقة معينة وجودًا غير معقلن بطريقة راديكالية إذا لم يكن فيها الوجود والجوهر غير

متحدين ضروريًا، لكن إذا كان قد حصل على الوجود بطريقة صدفوية غير مفهومة، وبعد ذلك يصبح الجوهر واقعيًا بالفعل.

هناك إذن شيء جديد من نوعه في المرآة الوجودية الضرورية لهذا الوجود «الفاني»، الذي يصبح موجودًا عن طريق لحظة وجودية مغايرة له، ولكي يصبح موجودًا على الإطلاق: إن الأمر يتعلق بفكرة وجود لا يمكن أبدًا أن يكون ممكنًا أو غير متحقق فقط، بفكرة وجود يكون وجوده أكثر صحة بطريقة لا يمكن مقارنتها، أكثر وجودًا، وأنطولوجيًا أكثر كمالًا بالمقارنة مع الوجود النهائي، الذي يبقى وجوده ممكنًا. إذا كان «ما يشكل وجودًا ما» موجودًا بهذه الطريقة، بحيث إنه يستبعد إمكان اللاوجود، فإن هذا النوع من الوجود يتجاوز بكثير في الصحة وفي العقلانية ذاك الوجود الذي يكون ممكنًا فقط. لقد رأينا إذن أن الوجود مهم جدًا للكائن ولصحة وجود ما، وأن «القفزة» الأنطولوجية بين الجوهر والوجود تعني عدم كمال وجود ما وعدم عقلانيته. من هنا يكون من السهل التعرف إلى أن وجودًا ما يكون وجوده ببساطة موجودًا ولا يكون فقط ممكنًا، يتجاوز بما لا يدع مجالًا للمقارنة كل وجود آخر يكون من الممكن ألا يكون، ذاك الذي يتلقى وجود جوهره كهدية «من الخارج» (ويحين هذا الوجود داخليًا). وبهذا فإنه يصبح الوجود المُرْسَل. وقد وجدت هذه الواقعة الأنطولوجية الأساسية استحسانًا في حديث هايدغر عن «الكائن المرسل».

يجب فهم كمال وعدم كمال الوجود هنا بطريقة أولية بمعنى الوجود الواقعي المفكّر فيه أو المدحوض، وكذا التفكير في العقلانية في أعلى مستوياتها أو أدنى مستوياتها، يعني يجب التفكير في كمال وعدم كمال الوجود بمعنى «أنطولوجي محض» وإبيستمولوجي وليس بمعنى قيمي.

عندما تتأكد قيمة وجود ما فإن السمو الأنطولوجي للكائن يتضمن سموًا قيميًا. ونفهم عدم الكمال الأنطولوجي والقيمي لوجود عرضي ومحين، عندما نفهم أن الوجود الذي كان من الممكن ألا يوجد، لا يمكنه أبدًا أن يشرح وجوده الخاص بنفسه. وهكذا فإنه سوف لن يستطيع أن يشرح قيمته بنفسه، لأنه امتلك هذه القيمة عن طريق وجوده فقط. وتكون هذه القيمة إذن متجذرة بطريقة ضعيفة في الكائن وضعيفة واقعيًا، بحيث إنها لا تكون واقعية كمسألة غير ضرورية. إن امتلاك قيمة خاصة بالضرورة يعني كذلك تضاعف هذه القيمة ليس من وجهة نظر كيفية لكن بالنظر إلى قيمة الوجود التي أعطيت عن طريق الوجود الواقعي. وتجذر القيمة في جوهر الوجود الضروري يعطي لهذا الأخير سموًا في سلم القيم ما دامت هذه القيمة تابعة للواقع. إن الوجود الضروري، الذي لا يخسر من قيمته أي شيء، هو أعلى من الوجود غير الضروري، الذي يخسر من قيمته. وينطبق هذا كذلك على الأزلية التي يتضمنها الوجود الواقعي الضروري.

بتعبير أدق، إن الكائن الذي لا يمكن أن يكون وجوده معطى من طرف الوجود في الكائن، لا يمكنه أن يتوفر على الأسباب الكافية لوجوده. ولهذا السبب فإن الوجود الذي يكون الوجود معطى له فقط، يكون وجودًا غير كامل جوهريًّا، لأنه، وبما أنه لا يمكنه أن يشرح وجوده بنفسه، فإنه لا يستطيع لا شرح قيمته ولا امتلاك هذه القيمة عن طريق نفسه. والخير الجوهري والضروري والذي لا يمكن تمييزه عن الواقع يكون إذن كذلك حسنًا جوهريًّا وكمالًا، بحيث إنه يكون موجودًا انطلاقًا من وجوده الكامل ويكون واقعيًّا لأنه يمتلك وجود ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه.

11، 4، 2. يمتلك الوجود الواقعي أساسه الكافي في الوجود الذي يتأسس فيه جوهره فقط. عدم كمال الوجود وكماله

تعني هذه الواقعة الأنطولوجية لوجود كان من الممكن ألا يوجد كذلك هوة من عدم الكمال في ذاك الوجود الذي يكون بحاجة إلى سبب خارج عنه لكي يصبح موجودًا، كما تعني كذلك عدم كمال الوجود الزائل الضعيف ميتافيزيقيًّا، هذا الوجود الذي كان من الممكن ألا يوجد، وبالتالي كان من الممكن أن يغيب. وذاك الوجود الذي يمكنه أن يكون كاملًا، كما رأينا، هو ذاك الذي يمتلك سبب وجوده في ذاته نفسه. وفي الوقت نفسه فإن الوجود الذي يوجد بالفعل بطريقة كاملة هو الذي يمكن أن يكون كائنًا، أي هذا الوجود الذي يوجد بالفعل وضروريًّا عن طريق جوهر الكائن الموجود.

وعدم كمال الوجود العرضي الذي أكدنا عليه الآن قد يدفع للتعجب، لأن الوجود كوجود لا يمكن أن يكون حاملًا للكمال ولعدم الكمال. لكن الملاحظة التي يجب الإدلاء بها هنا هي أن الوجود كصفة أساسية للكائن الموجود هي أصل كل كمالاته الأخرى، وبهذا فإن هذه الصفة هي التي تمتلك خاصية الكمال الأساسي الذي يمتلكه الكائن. إن الكمال الذي يعطى للوجود كوجود لا يمكن تمييزه لا عن ذلك الكمال الذي يصبح موجودًا عن طريق الماهية، ولا يمكن للوجود بهذا المعنى وبهذه الطريقة أن يكون كاملًا كجوهر ما. ومع ذلك فإن للوجود هنا كأساس للوجود الذي يحين الجوهر كمالًا أنطولوجيًّا خاصًّا بالنظر إلى الوجود الواقعي، وله الكمال الفريد نفسه من نوعه نسقيًّا كذلك باشتراط توفره على مضمون وجودي جيد. إذن فإن هذا الوجود هو أساس تحيين كل القيم الكاملة[1].

إن كمال الوجود هذا، قد يكون من الأحسن أن يقول المرء هذا الكمال الذي يضاف إلى كائن موجود ما نتيجة وجوده، هو كمال عرضي وهو في الوقت نفسه عدم

---

(1) انظر: يوسف سايفرت «المعاني المختلفة للكائن» في كتابه «**الكائن والوجود**»:
J. Seifert, «**Die verschiedenen Bedeutungen von Sein**»; Sein und Wesen, Chap. 1-4.

في ذاته، إذا كان من الممكن أنه كان من الإمكان ألا يكون، وإذا كان من الممكن أن يغيب هذا الكمال في كائن موجود ما. ليس هناك أي عدم كمال كبير لما يوجد أكبر من المحافظة عليه باستمرار من السقوط في هوة العدم، هذه المحافظة التي تكون خارج طاقته وخارج حقه وخارج قوته وضرورته. هذا العدم الذي يتكىء عليه الوجود العرضي انطلاقًا من الجوهر الخاص للكائن النهائي. من هنا يمكن استنتاج التفوق الكبير لمعنى وجود كل وجود يُمَكِنُ وجود ما أن يكون موجودًا انطلاقًا من ذاته، كل وجود يجعل منه نفسه كونه ليس فقط يوجد ist، بل يوجد IST. يعني كونه يوجد ضروريًا وليس بالإمكان ألا يوجد. وهذا الكائن IST القوي هو وحده الذي يكون موجودًا بالمعنى الكامل للوجود وهو وحده الذي يوقف العدم انطلاقًا من ذاته ومن ذاته. إن عدم كمال وجود الكائن النهائي تابع إذن ليس فقط لعدم كمال ومحدودية جواهره، لكنه تابع أيضًا لعدم الكمال الراديكالي لماهيته.

مرة أخرى، إن العدمية تعكس في الوقت نفسه في أسس الوجود العرضي نقيضها، ولنقل بصيغة أحسن إنها تكشف عن نفسها بنفسها كنقيض عدمي للكائن الأصلي.

يمكن أن نرى انطلاقًا مما سبق بأنه من المستحيل أن يكون «ذلك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه» «هو ذاته» إذا لم يكن يوجد ضروريًا، وإلا فإنه سوف لن يجسد أبدًا معنى الوجود بطريقة كاملة وسوف لن يجسد الوجود بالمعنى الفعلي والحقيقي.

11، 4، 3. «الوحدة» غير الكاملة والكاملة للجوهر والوجود. كمال وعدم كمال الموجود والوجود وكذا عقلانيته

ينطلق وجوب وجود الله من كون كل تمييز واقعي أو كل تفريق بين الجوهر والوجود قد يعني ضعفًا ميتافيزيقيًا كبيرًا وتعرض الكائن الموجود ذاته (Ens) إلى العدم، بحيث إنه، كوحدة ديناميكية بين الكائن والجوهر، هو الحامل الحقيقي لمعنى الوجود. ولهذا السبب فإنه كذلك الحامل الحقيقي لمعنى الكمال وعدم الكمال. ويمكن تحديد كمال موجود ما انطلاقًا من التساؤل عن كيفية كمال الجوهر والوجود المتحدين فيه.

نلتقي في الكائن العرضي نفسه بمستويات مختلفة من الوحدة أو «التمظهرات» لوحدة الجوهر والوجود. فالكائن الموجود مثلًا ليس له معنى وجودي موحد بسبب وجوده القابل للتقسيم، هذا المعنى الذي يموضع وجود هذا الكائن الموجود كـ«فعل وجودي Existenzakt» فقط. إنه أكثر من القسمة والقابلية للقسمة. وحاله Modus المعرض في ذاته لديمومة مستمرة متنوعة وعملية توحيد

الوجود المستقبلي والماضي الظاهرية للوجود مع طبيعته، ما هي إلا عملية «صدفوية». ويمكننا الحديث مع إديث شتاين E. Stein عن إضافة الماهية والوجود[1]. فكلما ارتفعنا في درج الكائن الموجود عرضيًّا، وخاصة عندما نصل إلى الوجود هنا للشخص الموحد في ذاته، كلما التقينا بوحدة داخلية للجوهر وللكائن. وينتمي هذا الوجود بطريقة خاصة جدًّا إلى الكائن الموجود الوحيد والفريد، وهذا «الوحيد» يتميز كـ«هو بذاته» في وحدة داخلية وفي بساطة غير قابلة للقسمة عن كل الكائنات الموجودة الأخرى وعن كل الكائنات المبنية أو غير المبنية على «أجزاء» ما فقط. وما يجعل بساطة عملية الخلق Actus essendi هذه ممكنة هو في آخر المطاف الجوهر البسيط للروح (الروح الخاصة).

على الرغم من ذلك، وعلى مستوى الكائن الإنساني الشخصي، فإن الوصول إلى وحدة أعلى بين الكائن والماهية لم يتحقق بعد. وغياب هذا النوع الأعلى في الوحدة المطلقة بين الكائن والجوهر هي ملازمة للعرضي وللواقعة التي مفادها أن الكائن الموجود النهائي لا يمكنه أبدًا أن يشرح وجوده الخاص بنفسه. بالإضافة إلى هذا فإن غياب وحدة أعلى بين الكائن والجوهر مشروطة بسبب كون الكائن الإنساني الشخصي هو كذلك كائن زمني، ولهذا السبب فإن «وجوده الآن» و«وجوده المستقبلي» و«وجوده السابق» ليست ببساطة وفي كل الأحوال متشابهة. يمكن لإمكان القضاء على الإنسان الحاضر باستمرار (وكذا موته) أن «تفرق» عملية وجودية مستقبلية عن الحاضر أو الماضي. وباستثناء هذا فإن تعقيد البنية الجسدية ـ النفسية لإنسان هي من بين أسباب ضعف الوحدة بين الماهية والوجود.

نجد في كل الأشخاص الفانين ضعفًا آخر في الوحدة الداخلية بين الكائن والجوهر، وبهذا نجد كذلك تحديدًا آخر لوحدة وفردانية الكائن. ويتعلق الأمر بالواقعة المتمثلة في كون تحديدات الوجود العرضي وأفعال الوجود العرضي للوجود مغايرة للكائن الجوهري للشخص كشخص. وبهذا المعنى، فإن الكائنات الموجودة الفانية الموحدة ذاتها، بحيث إن الشخص «موزع» إلى «وجودات» متنوعة للعمليات والقوات الموجودة في الشخص وتحقيق أبعاد مختلفة لوجوده وجوهره، قد يمكنها أن تتحقق عن طريق اختلافها فقط وليس عن طريق تشابهها. وبهذا المعنى فحتى ذاك الكائن الداخلي للشخص الفاني، الذي يكون محط اهتمام فعل الحب مثلًا، هو «متعدد فردي» وهو تركيب أنطولوجي للكائن الجوهري وللكثير من أفعال الوجود ذات الطبيعة العرضية التي ينمو من خلالها مجموع الإنسان.

---

(1) إديث شتاين: **الكائن النهائي والأزلي**. E. Stein, **Endliches und ewiges Sein**.

يمكن تبرير عدم الوحدة الميتافيزيقية العميقة للأشخاص الفانين، والتمييز الجذري بين الكائن والماهية، وكذا تقابل الكائن الموجود غير الموحد والفاني مع تلك الوحدة العليا لهذين المبدأين الوجوديين المتعاليين في الكائن المطلق، بكون الكائن الموجود الأزلي يمكنه كذلك ألا يوجد «على الإطلاق». وهوة عرضية هذا الكائن وكذا عدم قدرته على تأسيس وجوده بذاته تجعل من الكائن الموجود العرضي تابعًا للكائن المطلق بالضرورة. وتجعله في الوقت نفسه تابعًا للمرآة العاقلة، التي من خلالها، وعندما نريد أن نفهم الأسس الوجودية العاقلة وعدم كمال الوجود الفاني، يكون من الضروري أن نتعرف على الكائن المطلق ونسمو إليه ونفهم جوهره، ذلك أن فيه يجب أن يكون الجوهر والوجود غير متمايزين. وفي هذا الجوهر الفريد، العاقل والضروري في ذاته وفي الوقت نفسه مصدر كل الكائنات العاقلة، يجب على الكائن أن يكون متحدًا مع الجوهر، بحيث لا يمكن أن نجد أبدًا فرقًا بين الكائن والجوهر. هذا التمييز الذي يجعل الكائنات الموجودة الواقعية والفانية غير قادرة على شرح وجودها من خلال ذاتها ويجعل منها كائنات غير كاملة وقابلة للفناء. لا يجب أن يكون هذا الكائن فكرة فقط، حتى وإن كانت فكرة كاملة، بل أكثر من هذا لا يجب أن ينقصه أي شيء من واقعية الكائن الموجود هنا الفعلي، وهي الفكرة التي من دونها قد لا يكون يمتلك الجوهرية غير المخلوقة والضرورية لذاك «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه»، يعني جوهرية الكائن الإلهي.

نلمس عن طريق هذه الأفكار، الجوهر الذي توجد فيه وحدة ضرورية بين الكائن والجوهر، بين الصلاحية الموضوعية والضرورة الأزلية للجوهر وبين التحيين البسيط للوجود الواقعي. ونلمس في الحقيقة ذلك الجوهر الذي يعتبر العلة العقلية لوجود كل الكائنات، ولهذا السبب يمكن أن يكون جوابًا عن إشكالية لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء، لأنه موجود بالضرورة بالنظر إلى جوهره الخاص. وبهذا فإنه سوف لن يكون ببساطة إلا «غير غير موجود nicht nichtsein» والله فقط، وفقط الله وحده، إذن فقط هذا الجوهر الموضوعي الوحيد المكتشف قبليًا من طرف الروح، وليس مضمونًا تعريفيًا ذاتيًا فقط، هو أساس البرهان الأنطولوجي. ونلتقي بالكائن الممكن الوحيد في هذا الجوهر الموضوعي غير المخلوق، الذي يوجد جوهريًا وضروريًا. ولهذا السبب فإنه لا يمكن ألا يكون، وهو الذي يجد فيه الكائن بصفة مطلقة معناه النهائي. وقد رأى أنسليم الشيء نفسه: «لأنه إذن وإذا لم نتمكن من أن نفهم من الوجود الموجود فعليًا

وجودًا يجعله غير موجود، فإن المرء يمكنه أن يعتقد أن كل هذه الموجودات غير موجودة، باستثناء أسمى الجواهر. ويمكن التفكير في كل هذا كموجود فقط، ويوجد هذا الأخير البداية أو النهاية أو القوانين المشتركة، وكما قلنا ذاك الذي هو موجود بطريقة ما وفي زمن ما موجود. على العكس من هذا فإن الوحيد الذي لا يمكن التفكير فيه كغير موجود، والذي لا توجد فيه لا بداية ولا نهاية ولا قوانين مشتركة من الأجزاء، بحيث يمكن التفكير فيه في آخر المطاف ككل وفي كل الأماكن.

اعلم إذن أنه بإمكانك أن تفكر بأنك لا توجد في الوقت الذي تكون فيه متأكدًا من أنك موجود؛ إنني أتعجب من كونك توضح بأنك لا تعرف هذا. إننا نفكر في كثير من الأشياء كغير موجودة، لكن نعرف أنها توجد، ليس لأننا نعتبرهذا الوجود حقيقيًا، لكن لأننا نتصور أن الأمر هكذا كما نتصور. ويمكننا أن نفكر في شيء ما كغير موجود في الوقت الذي نعرف فيه وجوده، لأننا نعرف بأنه بإمكاننا أن نفكر في هذا وأن نعرفه. لكن لا يمكننا أن نفكر في اللاموجود في الوقت الذي يُعْرَفُ فيه الكائن، لأننا لا نحب أن نفكر في الوجود وفي عدم الوجود في الوقت نفسه. وعندما يأخذ المرء هذين الاحتمالين بمعناهما اللفظي كل واحد على حدة، يكون بإمكانه التفكير باللاشيء، عندما يعرف أنه يوجد، كـ لاموجود، وبأن كل ما يوجد، باستثناء ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، يمكن التفكير فيه كغير موجود. وهكذا فإنه لا يمكن التفكير في الله نفسه كغير موجود، لكن يمكن أن يعتبر من طرف الكثيرين، طالما أنه يوجد، غير مفكّر فيه، وبأنه لاشيء.

إذا قال أحد بأن الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه ليس حقيقيًا أو أنه قد كان بالإمكان ألا يوجد أو أنه قد يكون بالإمكان أن يفكر فيه كغير موجود، فإنه يكون من السهل دحض هذا. لا يمكن لما لا يوجد أن يوجد، وما لا يمكن أن يوجد يمكن التفكير فيه كلاموجود. لكن ما لا يمكن التفكير فيه كغير موجود، وطالما أنه حقيقي، هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه. لكن ما لا يوجد، عندما يصبح موجودًا، سوف لن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه. من المستحيل على المرء أن يقول بأن ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه، عندما يوجد، لا يمكنه أن يتجاوز كل تفكير، وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه سوف لن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه. من الواضح إذن أن هذا ليس لا

موجودًا ولا يمكن أن يوجد ولا يمكن التفكير فيه كغير موجود. وإلا فإنه سيكون، إذا كان يوجد بالفعل، ما شرحناه، وإذا كان هذا بالفعل، فإنه سوف لن يكون حقيقة»[1].

إن الله وحده هو الذي يتكون من هذا الكمال الأعلى للوحدة بين الكائن (Ens)، لأن الكائن المطلق هو الذي يوجد في أعلى مراتب الوحدة بين الوجود والجوهر، **ولا يوجد بفضل ذاك الكائن المحدود وغير الكامل والضعيف، بحيث إن** الله في هذه الحالة ـ تمامًا كنحن ـ قد يمكن أن يكون غير موجود.

4،4،11. لا يمكن للكائن الإلهي أن يكون فكرة خالصة (Essentia) ولا وجودًا خالصًا (Esse)، لكنه يمتلك الجوهر والوجود معًا بصفة كاملة وبهذا فإنه موجود بأعلى المقاييس

أولًا: إن كلًا من الجوهر والوجود، كما أكد على ذلك طوماس الأكويني[2] كذلك، تحديدان وجوديان متعاليان، يميزان الكائنات الفانية في كل أنواع الوجود، وكذا الكائنات الأزلية. ويجب على الجوهر والكائن أن يكونا حاضرين في الكائن المطلق بكل أبعاد الوجود المتضمنة بمعنييهما للوجود هنا ولكيفية الوجود. وهذا يعني أنه جوهر غير مخلوق وشخص وعدالة ويمتلك كل كمالات الوجود الخالصة، كما أنه هو أكمل تحيين للكائن الموجود. وباعتباره «واحدًا» بأعلى المقاييس، فإن الكائن المطلق هو في الوقت نفسه جوهر ذاته ووجود ذاته، وهو ليس فقط هذا.

ثانيًا: بما أن جوهر وكذا وجود الكائن المطلق متضمنان في جوهره، فإنه لا يمكن التفريق بين هذين البعدين الوجوديين، لأنهما يكونان بالضرورة متحدين وموحدين فيه، بحيث إنهما متشابهان دون اختزال خصوصية واختلاف هذين البعدين الوجوديين الواحد للآخر أو من دون نفيهما ببساطة.

ثالثًا: إن وجود الله ذاته هو وجود كامل بصفة أعلى، لأن الجوهر فيه ليس فقط وببساطة محيّن والوجود هنا يتعارض بطريقة مطلقة مع العدم، لكن لأنه ليس هناك على الإطلاق أية تفرقة أو تمييز واقعي بين الجوهر والوجود، هذا التمييز الذي يسمح بتفرقة الوجود هنا والجوهر، وبهذا قد يمكن اختزال الكائن الموجود إلى عدم.

---

(1) انظر: Anselm von Canterbury, **Proslogion**. جواب الملخص، الجزء الرابع، في أعمال أنسليم، ص 392 إلى ص 394. يوجد النص الأصلي في كتاب أنسليم: **Opera Omnia**, Bd. I, ed. Schmitt, P. 132 (Responsio editoris).

(2) De veritate, Q. 1.

5،11. جواب اعتراضين ضد الضرورة غير المشروطة للوجود الواقعي للكمال الإلهي والضرورة غير المخلوقة، التي تتضمن معها كل الكمالات الإلهية الوجود الواقعي الضروري

إن كون الحقيقة الأنطولوجية الداخلية للجوهر الإلهي، وليس بناء مفاهيميًّا ذاتيًّا، تتضمن ضروريًّا الوجود، تُظهر كذلك عندما لا نفكر بطريقة عامة فقط في كمال الجوهر والوجود وفي وحدتهما النهائية في Ens، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في الكائن المطلق، بل عندما نتأمل الصفات الفعلية وكمالات الجوهر الإلهي.

ينتمي الوجود الأزلي إذن، المُودَعُ في الكائن في زمن أزلي، إلى الطبيعة الإلهية. وهذا يوضح جليًّا بأن هذا الوجود الأزلي يفترض في ذاته ضروريًّا و«دون أدنى خيال من طرف فهمنا» بأن الله يوجد بالضرورة، كما رأينا ذلك. لأنه بغير هذا سوف يصبح في كل لحظة «غير موجود». لإمكان عدم الوجود وإمكان عدم التمكن من الوجود علاقة ضرورية مع الوقت، ذلك أنه في لحظة زمنية ما، وهذا شيء مهم، يكون بالإمكان أن تأتي النهاية. ونرى على ضوء هذا التوحيد الميتافيزيقي الضروري بين الوقت وعرضية الكائن الموجود بأن العكس صحيح، ذلك أنه لا يمكن للأزلية أن تقوم إلا عند الجوهر الموجود. وقد رأى هذا أنسليم بدقة.

يتطلب الكمال الأعلى وخيرية الجوهر فيما يتعلق بذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، الوجود الضروري، كما يتطلبان التحيين الخالص لهذا الجوهر، الذي يجب أن يوجد دون حدود. فإذا لم يقدم جوهر ما أي قدرة مضمرة وأي إمكان لكي ينمو وجوديًا، يجب عليه بالضرورة أيضًا أن يحيّن. وإلا فإنه عوض أن يكون فعلًا Akt خالصًا قد يبقى غير محيّن. ولهذا السبب يتضمن التحيين الخالص المطلق للجوهر الكامل بالضرورة الوجود هنا. لكنه لا يتضمن كمال التحيين والوجود الفعلي Realsein (اللذين يتميزان عن الكائن كعقلانية وكقيم في ذاته) والوجود الواقعي Realexistence فقط. بل إن الكمال الداخلي لله وحسنه اللانهائي وقيمته تتطلب الوجود الضروري. ذلك أن اللانهائية المطلقة للكمالات الإلهية كعدم نهاية علمه وحريته وقوته وعدالته إلخ تتضمن إذن كونها لا يمكن أن تضاف إلى هذه الكمالات الإلهية ومن المستحيل أن توجد صفة اللانهاية المطلقة للكمالات الإلهية هذه دون الوجود الضروري. فإذا كان من الممكن أن الله لا يوجد، فإنه سوف يفقد كل الكمالات، وبهذا قد يمكن أن تضاف إليه كل هذا الكمالات. وبالتالي فإن الله سيكون بهذه الطريقة غير كامل.

ماذا قد تعني مثلًا قوة الله إذا كان من الممكن أن الله قد لا يوجد، وبهذا فإنه

سوف لن يكون متوفرًا على أية قوة ولا يمكنه أن يحتمي ضد هذا النوع من الإقصاء؟ إن عدم قدرة الإنسان تجعله واعيًا بكونه لا يمكنه أن يتخلص من الموت ومن الفناء اللذين يوجدان أمامه. أو ماذا قد يعني العلم بكل شيء إذا كان من الممكن أن هذا العلم سوف يعوض كليًّا بعدم العلم من خلال عدم الوجود؟ وماذا عن الخيرة التي كان من الواجب أن تكون لانهائية والتي قد لا يمكن أن تصبح، وبهذا فإنها سوف لن تكون ببساطة خيرة؟ كيف يجب أن يكون سمو الكائن المطلق الذي قد يصبح عن طريق اللاوجود فراغًا مطلقًا للعدم؟

باستثناء هذا، فإن التمييز بين الجوهر والكائن، كما رأينا، هو عدم وجود كمال كبير في حد ذاته، وهو عدم كمال كل من الجوهر والكائن الموجود وكذا الموجود ذاته والذي يعتبر وحدة الجوهر والكائن.

من الواضح أن الكائن الموجود، الذي كان من الممكن ألا يوجد، يمكنه أن يكون كاملًا كثيرًا أو قليلًا بمعنى إما أنه قد يكون هو نفسه كاملًا قليلًا، أو بالمعنى القائل إنه قد كان من الممكن أن يوجد كائن آخر بدله يكون أقل كمالًا منه. لعرضية الوجود بالضرورة علاقة مع عرضية وعدم ضرورة الجوهر ومع كمالات والحدود الوجودية لكائن موجود. ولهذا السبب يجب للجوهر المطلق وللكامل وللخير أن تكون بالضرورة موجودة. ويمكن للمرء أن يقدم اعتراضين هنا: **أولًا**: يمكن للأشياء المثالية الفانية أن توجد بالضرورة .**ثانيًا**: يمكن للمرء أن يقدم اعتراضًا على العلاقة التي لا يمكن تفريقها بين الكمال المطلق والوجود الواقعي الضروري، بحيث إن هنا ضرورة كذلك، وهذه الضرورة ما هي، وكما رأينا عند كانط وبرينطانو، إلا «ضرورة مشروطة للأشياء». فإذا كان الله موجودًا، فليكن إذن كذلك غير فان وضروريًّا. وككل الجواهر الضرورية الأخرى التي لا تريد أن توجد في حالة واقعية ما، لكنها تسبب بالضرورة الجوهر الضروري، إذا كان هذا الجوهر يوجد وجودًا مطابقًا لصفاتها الوجودية؛ وقد تصح هذه الضرورة على كل ضرورة وجودية وكذا على الطبيعة وعلى الله. لكن من المستحيل على الإطلاق أن تتجاوز الأنطولوجية الضرورية للعالم الأنطولوجي المثالي الخالص وكذا الوقائع الوجودية للعالم الموجود فعليًّا. فبين عالم الجواهر الخالصة وبين العالم الفعلي هناك هوة سحيقة لا يمكن التقليص منها أبدًا بغير التأكيد الأمبيريقي على الوجود. فليس الأفكار والمفاهيم الذاتية هي التي لا يمكن أن تقود إلى العالم الفعلي، بل كذلك الأنطولوجيا الخالصة و«المخططات الوجودية».

لم نؤكد بشكل عام فيما يتعلق بالاعتراض الأول بأنه يجب على كل كائن موجود بالضرورة أن يكون بالضرورة كذلك لانهائيًّا كاملًا، على العكس من هذا، فإننا أكدنا بأنه يجب على الكمال المطلق بالضرورة أن يكون موجودًا هنا. إننا لم

نتبنّ الأطروحة القائلة بأنه يجب على كل علاقة مثالية ضرورية، أن تكون أيضًا كاملة بصفة نهائية لأنها توجد بالضرورة. وبغضّ النظر عن هذا فإنه سيتأكد أن «المكان» الأخير وأساس وحدة القوانين الوجودية الضرورية والمثالية هي في الوقت نفسه الله الضروري والواقعي. وما يهمنا هنا هو مسألة الوجود الضروري الواقعي وليس الوجود المثالي الضروري.

توجد العلاقة بين الكائن الموجود وبين الكمال المطلق، في الوجود الواقعي، بمعنيين: يمكن للجوهر الكامل المطلق وحده أن يوجد بالضرورة، والجوهر الموجود الواقعي والضروري هو وحده الذي يمكنه أن يوجد بصفة كاملة لانهائية. ويجب فحص هذا القانون الوجودي ذي الاتجاهين مباشرة في آخر المطاف، لكن يمكن أن يبرهن عليه كذلك بالطريقة التي ذكرنا سابقًا، وبالتالي يمكن أن يصبح أوضح بطريقة وصفية. ويمكن لنا أن نلخص نواة هذا الوضوح الوصفي وهذه النتيجة الوصفية لهذا التصفح هكذا: يمكن لعرضية الوجود الواقعي أن تنطبق على وجود شيء ما، وبهذا فإن كل شيء في هذه العرضية (أو كل كائن موجود عوضها) يمكن أن يكون كذلك أقل كمالاً منها. ويمكن خلع كل كمال عن كل كائن موجود عرضيًّا مع كل كائن آخر.

نصل بهذا إلى الاعتراض الثاني الذي ينطلق من الواقعة المتمثلة في كون الكائن الموجود الذي يمتلك جوهرًا ضروريًّا، مثلًا المثلث، عندما يوجد، فإنه من اللازم أن يمتلك كل الخصوصيات المؤسسة في هذا الجوهر، والتي ليس من الضروري أن يمتلكها واقعيًّا، لكن فقط شريطة وجوده. من هنا فإن الأمر سيكون هكذا: إذا كان الله موجودًا فإنه من اللازم أن يمتلك الوجود الضروري. ولا يتوصل الله بالوجود هكذا، بل لا يحدث هذا إلا عندما يوجد هناك جوهر للطبيعة الإلهية. وينطبق هذا الاعتراض على اعتراض برينطانو وكانط، المتمثل في كون البرهان الأنطولوجي على وجود الله يتضمن خلطًا بين الضرورة الضرورية لحكم ما والضرورة التي يحتوي عليها شيء ما، على الرغم من أن برينطانو يدحض هذا الاعتراض في النصوص التي سبق أن أشرنا إليها. وما يميز هنا هذا الاعتراض عن اعتراض كانط وبرينطانو هو كونه لا ينتج عن التعريف الاسمي أو الحكم التحليلي حول الله إلا ضرورة مشروطة للوجود. ويمكن البرهنة على الجديد في هذا الاعتراض في التالي: إنه لا يتأسس على فكرة ذاتية أو على تعريف فقط، بل إنه يتأسس على ضرورة وجودية موضوعية. وتفهم هذه الأخيرة بالمعنى الأفلاطوني الذي سبقت الإشارة إليه أو في الفينومينولوجيا الواقعية كضرورة في ذاتها. ومن هذا النوع من الضرورة الوجودية المطلقة لما يجب أن يكون هكذا ولما لا يمكن أن يكون على شاكلة

أخرى، يؤكد هذا الاعتراض أن هذه الضرورة الوجودية المطلقة لا يمكن أن تتضمن إلا ضرورة مشروطة للوجود. والضرورة الوجودية الموضوعية، وليس التعاريف الذاتية، لا يمكنها أبدًا أن تؤسس إلا «الضرورة المشروطة للوجود». وينطبق هذا من دون داع للشك على جل الجواهر باستثناء الله. هل ينطبق هذا على الله كما يؤكد ذلك هذا الاعتراض؟

من أجل إضعاف هذا الاعتراض، لا بدّ من الإشارة قبل كل شيء إلى أنه مؤسس على تشبيه خاطىء للجوهر الإلهي بطبائع أخرى. وهذا ما يجعل من ضرورة الجوهر الإلهي إذن جوهرًا فريدًا لأقدم الظواهر، وكون هذا الوجود الضروري ينتمي إلى الجوهر الضروري، وبالضبط كونه ينتمي إليه ككل الصفات الأخرى للجوهر الإلهي. ولهذا السبب يمكن تطبيق الوضعية التي نجدها في كل الأشياء الأخرى على هذه الحالة الفريدة، والمراهنة هنا هي على وجود ضروري مثالي وأنطولوجي خالص، يسمح بتأكيد شرطي فقط حول الوجود الواقعي. إن الوجود الضروري المؤسس هنا في الجوهر الإلهي الضروري هو ليس وجودًا مثاليًا ضروريًّا فقط، لكنه وجود واقعي. وتتميز الضرورة القائمة في الجواهر الضرورية الأخرى عن الوجود الواقعي والوجود المثالي وضرورة هذا الوجود، الذي يجب تمييزه بدقة عن الوجود الفعلي. ويتحدان ـ في «حالة» وحيدة ألا وهي الله ـ في الوجود الواقعي وضرورته. ولا يتعلق الأمر بالطبيعة الإلهية الفريدة من نوعها بوجود ضروري مثالي فقط، كما هو الشأن في باقي الجواهر الضرورية، لكن يتعلق الأمر بالوجود الضروري الواقعي. وينتمي هذا الأخير إلى الجوهر الإلهي.

لا يعير هذا الاعتراض أي اهتمام للشرط المتمثل في الجواب عن إشكالية لماذا نبحث في كل حالات الجواهر الضرورية الأخرى خارج مثالها Eidos وخارج خصوصياتها الجوهرية لكي نتعرف على وجودها. ويكمن السبب الوحيد لذلك في أن الوجود هنا يكون موضوعيًّا مختلفًا عن الجوهر، ولا يكون منتميًا إليه. ولا يمكننا، بالنظر إلى هذا السبب وحده، أن نعرف من خلال طبيعة الإنسان أو حيوان ما أن الإنسان أو الحيوان يوجد، لأن الوجود لا يوجد في جوهرهما. وإذا حدث أن وجدنا أن الوجود ينتمي بالضرورة إلى الإنسان فإنه يكون مفروض علينا أن ننطلق من «غنى المفهوم الذاتي» وليس «من الجوهر» لكي نتعرف على وجود الإنسان. قد يمكننا أن نعرف أن الناس يوجدون واقعيًا، لأن الوجود ينتمي إلى جوهرهم. لكن الأمر ليس هكذا. إن الوجود في جوهر كل الأشياء التي توجد على هذه الأرض يكون في الجهة المقابلة للجوهر، بمعنى أن أفراد هذا الجوهر قد يمكن أن يكونوا موجودين وقد يمكن ألا يكونوا موجودين. وحتى في الروح الإنسانية التي أشار إليها أفلاطون في كتاب

فايدون، والتي يعتقد أن الحياة والوجود ينتميان إليها بالضرورة، لأنه في الواقع لا يمكن أن تكون هناك «روح ميتة»، فإن الوجود في هذه الروح هو وجود مشروط. ويصحّ هنا ما قاله كانط وبرينطانو في الاعتراض القائل بأن روحًا ما لا توجد بصفة مطلقة، بل توجد طالما أنها توجد حية، لأنه لا يمكن تمييزها عن الحياة طالما أنها توجد. لكن الوجود والحياة لا ينتميان بضرورة مطلقة إلى الشخص الإنساني. ولهذا السبب فإنه لا يمكننا أبدًا أن نعرف لأننا نفهم ما هي الروح الإنسانية.

في الجوهر الإلهي وحده يوجد إذن الوجود الواقعي في الجوهر الإلهي الضروري. ولهذا السبب بالضبط فإنه سيكون من التافه المطالبة بالشيء نفسه فيما يتعلق بالأشياء النهائية للجوهر الإلهي كذلك، ومحاولة التأكيد بأنه يمكننا أن نفهم ضرورته من خلال طريق خارج المعرفة الوجودية.وتنطبق المطالبة بمعرفة خارج المعرفة الوجودية، من أجل معرفة وجود الكائنات الموجودة الأخرى، على كل الجواهر الأخرى باستثناء الجوهر المطلق، لأن ضرورته تشمل جوهره العقلاني ومخططه الوجودي فقط، ولا تتعلق بوجوده. ولهذا السبب فإن كل ضرورة وجودية تصح على كل الأشياء باستثناء الله، وتصح كذلك على كل عالم ممكن وواقعي، لكنها لا تصح على هذا الأخير إلا مشروطة. فمن الحقيقة القائلة إن الخطأ الأخلاقي يشترط بالضرورة الحرية، لا ينتج إلا كون الحرية توجد عندما يكون الخطأ موجودًا فعلًا. تصح الضرورة الوجودية بالنسبة لجوهر الكائنات الموجودة واقعيًا شرطيًا فقط، بسبب كون وجودها لا يأخذ جذوره بالضرورة من جوهرها ولأن الأمر يتعلق بها، بالنظر إلى وجودها، بجوهر عرضي. وفي هذه النقطة بالذات يتميز الجوهر الإلهي الضروري بطريقة راديكالية عن كل الجواهر الأخرى. ولا بدّ من أخذ هذا التمييز بعين الاعتبار ولا يحق التأكيد دون تفكير بأنه يحق لنا، بل من الواجب علينا أن نقوم بالتمييز نفسه بين المعرفة الجوهرية والمعرفة الواقعية كما هو الشأن في باقي الأشياء الأخرى.

يمكننا أن نعبّر عن هذه الواقعة كالتالي: توجد في الله الضرورة الأنطولوجية والواقعية. والتقاؤهما في الذات نفسها هو بالضبط ما يشكّل الخاصية الفريدة للجوهر الإلهي الضروري. ولا تشكل الضرورة الجوهرية المثالية ـ الأنطولوجية والوجود الواقعي عالمين مختلفين كما نجد ذلك في باقي الموجودات الأخرى، بل إن عالم المثال وعالم الواقع يصبحان هنا عالمًا واحدًا. إن الضرورة الجوهرية الإلهية توجد هنا هذين النظامين معًا: الضرورة الجوهرية الأنطولوجية للجوهر الإلهي غير المخلوق والوجود الواقعي الضروري. وحضور هذين العالمين المثالي والواقعي بصفة مختلفة سيتجاوز هنا، وسنصبح في آخر المطاف في عالم وحيد وضروري، حيث يوجد

النظام الأنطولوجي والواقعي معًا. نرى هنا إذن خلو التمييز بين الضرورة الواقعية والمثالية لضرورة الوجود الإلهي من أي معنى، بل وأيضًا تناقض وتفاهة هذا الادعاء، وسنعود إلى هذا فيما بعد.

إن الفرق في كل هذا بين المعرفة الأنطولوجية المجردة للفهم الخالص لضرورة الوجود وبين التجربة الفعلية والاعتراف بالكائن الموجود يبقى قائمًا كليًّا. لا توجد هاتان الطريقتان المعرفيتان للوجود الواقعي معًا فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية لله، لأن الجوهر الإلهي الموضوعي والوجود الإلهي يتزامنان معًا. إن هوة التمييز بين الفهم الخالص للجواهر الضرورية والوجود الضروري من جهة وأخذ الكائن الموجود وتجربته من جهة، لا يمكنهما أيضًا التقليص من المسافة التي تجمع المعرفة الأنطولوجية للفهم الخالص بالوجود الإلهي الضروري. وكما سبقت الإشارة، فإن هذا النوع من الفهم الخالص لضرورة الوجود الإلهي الواقعي يبقى مغايرًا جدًّا لفهمه المباشر. ولهذا السبب فإن البرهان الأنطولوجي لا يفترض أي نظر روحي ولا حتى وجودي لرؤية الله مباشرة كتجربة الله الدينية كالتي عرفها موسى أمام الغابة المشتعلة.

إضافة إلى هذا فإن ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي وكذا الحالة الفريدة للوجود الإلهي يغيبان من وجهة نظر أخرى. وهكذا فإن الضرورة المشروطة للجوهر الموجود، كما يؤكد على ذلك هذا الاعتراض، لا يمكن أن تشرح الأبعاد الأخرى لتلك «الحالة الفريدة» للجوهر الإلهي وكذا الوجود الضروري. لهذا الأخير. ففي الكثير من الجواهر الأخرى (كما هو الشأن مثلًا في التأكيد التالي: عندما تكون دائرة ما موجودة، فإنه من اللازم أن يكون محيطها يساوي (2r)، فإن تأكيد الوجود المشروط يسمح بوجود جزئي للجوهر المعني بالأمر، كما يكون الحال عندما ترسم نصف دائرة فقط.

يجب فهم هذا الاعتراض بطريقة أخرى، حيث يمكن رسم نصف دائرة ما، تمتلك وجودًا ضروريًّا، ولهذا السبب لا يمكن للضرورة المشروطة المتضمنة في جوهر الأشياء الموجودة كما هي أن تشرح بأن الله لا يمكن أن يكون إلهًا إلا شريطة وجوده الكامل وإلا شريطة امتلاكه لكل الصفات الإلهية (في حالة وجود صفة واحدة من صفاته).

لكن يجب الاعتراف بأن شخصًا ما مثلًا، إما أن يكون كليًّا ما هو، أي شخصًا، أو ألا يكون. والشيء نفسه قد يطبق على الله. فقد لا يكون موجودًا ولا يمتلك أي كمال أو أن يكون موجودًا ويمتلك كل الكمالات. يمكن التأكيد من خلال هذا بأن كائنًا ما، إما أنه يوجد أو أنه لا يوجد في جوهره الضروري بكل خاصياته الجوهرية الضرورية. ومع ذلك فإن هذه الحالة هي حالة مغايرة جدًّا للجوهر الموجود ضروريًّا ولا يمكن للخاصيات الضرورية لجوهر فَانٍ أن تتضمن الخيرة الكاملة. وإذا

كان ممكنًا ـ بافتراض الوجود العرضي ـ بأن الوجود الكامل لا يوجد، فإنه سيكون هناك على الأقل جوهر غير كامل موجود «عوضه». وبغضّ النظر عن هذا، يمكن للكمالات الخالصة لكل جوهر غير أزلي أن تتحقق بطريقة غير أزلية بطرق لانهائية. وقد توجد هذه الأخيرة عوض الجوهر الخير، إذا كان من الممكن أن لا توجد كمالاته. لا يمكن للجوهر العرضي الموجود أن يكون كاملًا بصفة لانهائية.

باستثناء هذا، إذا تذكرنا بأن كل جوهر يمكن أن يفقد وجوده الكامل وليس هو في حدّ ذاته هذا الكمال، وبأنه يمكن للجوهر الذي يعتبر هو نفسه كماله أن يكون كاملًا بطريقة لانهائية، فإننا نفهم مرة أخرى بأنه من المستحيل أن يوجد الكائن الموجود عرضيًّا بصفة لانهائية. ويتضمن الوجود الضروري بطريقة قاطعة هذه العلاقة العميقة لوجود كمالاته الخاصة. ويمكن لكل كائن موجود أن يمتلك كمالاته بعد القضاء عليها، لأنها تكون مهداة له.

إضافة إلى هذا فإن الصفات الجوهرية تتضمن البساطة المطلقة المتمثلة في كون الله يوجد. فإذا كان من الممكن أنه «لا يوجد» الله، فإنه على الأقل سوف لن يكون يمتلك «بساطة» الكائن، المتمثلة في كون المبدأين الأساسيين في كل كائن موجود واقعي، يعني الوجود والجوهر، ليسا مفترقين واقعيًّا أو لا يمكن التمييز بينها واقعيًّا. إن التركيب الوجود ـ الجوهر هو بنية معقدة وليس بنية بسيطة، وهي تناقض الكمال الإلهي المطلق البسيط والضروري. وقد عبر أنسليم عن ذلك بوضوح.

إن الصفات الإلهية الأخرى، كالقيام بالذات، المتمثلة في كونه يوجد من خلال ذاته وفي ذاته، تتضمن الوجود الضروري. كيف يمكن والحالة هذه لجوهر ما أن يوجد من خلال ذاته، إذا كان من الممكن أيضًا ألا يوجد؟ وقد أشرنا إلى هذا فيما سبق.

لقد لوحظ كذلك أن قدسية الله ومنذوريته للتقديس، هما خاصيتان إلهيتان كما يؤسس ذلك الفعل الدين. ويفترض في الشيء في ذاته كموضوع هذه التجربة الدينية، الوجود الضروري، كما أكد على ذلك ليس فقط مالكولم، لكن أيضًا فيندلي في برهانه ضد البرهان الأنطولوجي على وجود الله. ذلك أنه يؤكد بأن الجوهر غير الضروري الموجود، لا يمكن أبدًا أن يكون موضوعًا للاعتقاد في الله وتشريفه.

يتضح إذن خطوة بعد خطوة كيف يكون الجوهر الإلهي من خلال طبيعته، وليس بسبب مفهوم ذاتي، موجودًا بالضرورة. ويتعلق الأمر هنا بصفة إلهية فريدة وبوحدانية الله، التي بسببها يغيب التعارض بين الفرد والكون في الله. وفي هذه البساطة الإلهية يتأسس كذلك الوجود هنا الضروري للألوهية. وهذا يعارض جوهر الأشخاص العرضيين، كما وضح ذلك الأكويني في كتابه: De ente et essentia.

قد يعتبر المرء هذا الوجود هنا، بسبب إمكان افتراض الوجود هنا الواقعي والضروري بالنظر إلى الصفات الأخرى، كالخاصية الرئيسة المطلقة لله، بما أن كل الصفات الإلهية الأخرى قد لا توجد دون هذا الوجود الضروري وفيه وعن طريقه.

عبّر أنسليم وكل معارضي البرهان الأنطولوجي عن طريق صفة الكمال اللانهائي للجوهر وعن طريق الوجود الضروري عن لب ومركز الجوهر الإلهي، ذاك الجوهر الكامل والواقعي والمحيّن والضروري، الذي يعبّر بوضوح عن كمال الكائن الإلهي، الذي يتضمن ضروريًا: الجوهر وسمو الكمال ولانهائية فعل الوجود للكائن الموجود، أي كمال الجوهر والكائن. وهكذا وبما أنه لا يمكن استنتاج أي أحد من هذين المبدأين الوجوديين من الآخر، وبما أن الكائن الموجود، سواء الفاني أو الأزلي، يجسد هذين التحديدين الوجوديين المتعاليين، فإنهما إذن في الوقت نفسه جوهر إلهيّ واحد ووحيد. وهذا بالضبط هو ما يؤسس من حيث الموضوع البرهان على وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي. إن الوجود الذي قد يكون مهدًا فقط والذي قد يتضمن إمكان عدم الوجود، سيقوض كل الصفات الإلهية وسيهدم كل خاصياتها الوجودية.

يمكن للمرء أن يقول فيما يتعلق بالله، وفيما يتعلق به فقط: إذا كان وجود الله ممكنًا فقط (بالمعنى الميتافيزيقي)، فإن الله سيكون غير ممكن. وهكذا فليس هناك مجال للشك في أن الوجود الواقعي والوجود الضروري وعدم إمكان عدم اللاوجود، لا تنتمي في الواقع إلا للجوهر الإلهي.

إذا كان برينطانو ينتقد ما سبقت الإشارة إليه عند ديكارت ويعتقد أن قانونًا وجوديًا ضروريًا ما، ولكي نتحدث ككانط، لا يمكن أبدًا أن يكون شرطًا إيجابيًا ضروريًا، فإنه يتجاهل بهذا بأن هناك فرقًا مطلقًا بين مثال المثلث الذي أشار إليه هو وكانط وبين الله. بالتأكيد إنه لا يمكننا أن نعترف بالضرورة وقطعيًا للمثلث بالخصوصيات التي يتضمنها جوهره إلا شرطيًا: إذا كان هناك مثلث يوجد، فإنه يتضمن هذه الخاصية أو تلك. ويكمن سبب شرطية كل صفات الأشياء النهائية هذه في التالي، وفي التالي فقط، بحيث إن الجواهر الضرورية للوجود العرضي النهائي لا تنتمي إلى هذا الأخير، بل إن هذا الوجود «يوجد دائمًا خارج الجوهر». ولهذا السبب، فإن المرء لا يعرف إلا الأحكام القطعية السالبة فيما يتعلق بمثل هذه المواضيع: لا يوجد هناك مثلث لا يساوي مجموع أضلاعه 180 درجة، أو الأحكام الاحتمالية الموجبة: إذا كان هناك مثلث يوجد، فإن مجموع

أضلاعه يساوي ضلعين مستقيمين. وإذا كان جوهر المثلث يتضمن كذلك وجوده بالضرورة، فيمكن للمرء أن يعترف له من بين كل ما يمكنه أن يعترف له به بأنه يوجد بالضرورة بالفعل. وهذا الوجود الضروري معطى فقط في حالة الجوهر الإلهي. وهنا فإن الوجود هنا يوجد كذلك في الجوهر كباقي الصفات الأخرى. وإذا كان الوجود هنا يوجد في الجوهر الإلهي شرطيًّا فقط على هذا الشكل: «إذا كان الله يوجد فإنه سيكون ضروريًّا»، فإنه سوف لن يكون ضروريًّا على الإطلاق. وبكلمات أخرى فإن الجوهر الإلهي الذي تحدث عنه برينطانو وكانط (إذا كانا قد تحدثا بالفعل عن الجوهر ولم يخلطا بين الجوهر والمفهوم باستمرار)، سيكون إذن جوهرًا متناقضًا في ذاته. إن فهم الجملة الآتية كشرط جوهري: «إذا كان الله يوجد فإنه سيكون ضروريًّا» هي جملة بعيدة كل البعد لكي تكون هي الحقيقة الفريدة للبرهان الأنطولوجي: إنها تتضمن في الوقت نفسه الوجود الضروري والوجود غير الضروري لله. وقد تحدثنا عن هذا فيما سبق.

6،11. جواب عن اعتراض مالكولم Malcolm: إن الوجود (الضروري) كمال

يجب قبل كل شيء، في الجواب عن اعتراض مالكولم، الاعتراف بأن الوجود كما هو لا يعتبر كمالًا يملك بطريقة ضرورية قيمة ما. ويمكن للمرء أن يؤكد مع شيلر كقانون قبلي: إن وجود شيء خير هو خير في حد ذاته (حامل لقيمة ما)، ووجود الشر هو شر في ذاته (غير حامل لأية قيمة). والشر ليس حمال لقيمة ما، لكنه يساهم في جعل الشر غير ذي قيمة، وهذه الأخيرة هي وجوده. وكان من الأفضل على الشر ألا يوجد، والوجود يقدم هنا سبب الشر[1].

إذا كان هارتسهورنا Hartshorne، لهذه الأسباب وأسباب أخرى، يعتقد بأن «الوجود الضروري» وحده هو الذي يمكن اعتباره ككمال، وليس الوجود كوجود، فإنه يجب أيضًا ملاحظة كون إشكالية ما إذا كان الوجود خيرًا أو شرًّا غير تابع لضرورة وجوده أو لعرضيته. وإذا كانت مثلًا حسب شوبنهاور Schopenhauer رغبة الهدم موجودة في العالم بالضرورة، فإن ضرورة وجودها سوف لن تكون إلا رفعًا للخير. إن ضرر أو خيرة وجود شيء ما يتوقف أساسًا على ما إذا كان هذا الشيء الذي يوجود خير أم لا. وعندما يحسم في هذا الأمر، فإن استمرارية أو ضرورة أو أي وضع آخر للوجود

(1) انظر هنا: يوسف سايفرت: حول أصل عدم الاعتقاد. الأسباب والبواعث: أفكار حول مشكل شكل من أشكال التيوديسيا المتعلقة بالألم بالشر في العالم»، في كتاب: **الكائن والجوهر**، جزء 5 (4).

تقود إلى رفع قيمة أو عدم قيمة هذا الوجود. ويعتبر هذا مستحيلًا، لأنه لا يمكن للوجود الضروري الموضوعي أن يوجد إلا في الخير اللانهائي.

نكون بهذا قد قدمنا جوابًا ثانيًا عن الاعتراض المشار إليه سابقًا: إذا كان وجود شيء ما خيرًا، فإن هذا الشيء يمتلك إذن قيمة ما، علاوة على أنه يقدم كمالًا، وبالضبط كمالًا رئيسًا. يوجد ذاك الذي يكون من الممكن أن يكون خيرًا عن طريق الوجود، بحيث إنه إذا كان ممكنًا فقط، فإنه سوف لن يكون حسنًا على الإطلاق. إن أنسليم، والبرهان الأنطولوجي بصفة عامة، لا يعتبران الوجود خيرًا في المطلق لكل جوهر موجود. إن الأمر يتعلق هنا بالوجود الحقيقي لأكمل جوهر. وهذا الوجود ليس كمالًا فقط، بل إنه ببساطة الكمال ذاته، يعني أن قيمته غير فانية. وحتى الوجود الضروري الذي أكد هارتسهورنا وآخرون بحق بأن أنسليم قد اعتبره كمالًا (وليس الوجود كوجود)، ليس إلا رفعًا لكمال كائن موجود، لأن هذا الوجود يتضمن الحقيقة الضرورية للخير. وعلى ضوء الواقعة المتمثلة في كون الوجود الضروري للخير الأزلي موجود، فإن هذا الوجود يكون إذن كاملًا، يعني كاملًا أزليًا، وبهذا فإن اعتراض الحجة السابقة سوف لن يكون صحيحًا بأية طريقة من الطرق. ويمكن اعتبار الوجود الإلهي بحق كمالًا.

يحاول تفكير مالكولم المتعلق بكون الملك لن يعتبر أبدًا الوجود الواقعي للوزير ككمال لهذا الأخير أن يكون صحيحًا، لكنه لا يقدم أي برهان على أن الملك لا يعتبر الوجود كمالًا. وسبب هذا أن الملك لم يضف الوجود إلى خاصيات الوزير الذي يبحث عنه، لأن هذه الخاصية قد افترضت بكل بساطة بطريقة مفروغ منها، لأن الملك سوف لن ينتظر أن يتقدم وزير لا يوجد بطلب الحصول على المنصب الوزاري المتبارى عليه. إن الكمال الأساسي للوجود قد افترض هنا فقط، ولهذا السبب فإنه لم يُشر إذن إلى هذا الوجود. وإذا كان الأمر قد يهم بالفعل، وهذا شيء مستحيل، كذلك الشخصيات الخيالية للروايات، التي قد تتقدم للحصول على هذا الكرسي الوزاري، فيجب على الملك قطعًا أن يضيف إلى شروط الحصول على هذا المنصب الوزاري الشاغر شرط أن يكون صاحب الطلب يوجد واقعيًا.

11،7. اليقين المضامني للجوهر الإلهي والوجود الشخصي ككمال خالص يجب أن يتوفر في الله

هناك خطوتان أساسيتان تنقصان من أجل تأسيس البرهان الأنطولوجي على وجود الله: هناك **أولًا** تحقيق مضمون التعبير المجرد: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه»، وبالخصوص الإجابة عن إشكالية ما إذا كان الكائن

المطلق يتوفر على كمال شخصي. وهناك **ثانيًا** تأسيس كامل للأطروحة القائلة بأن الكمال الأعلى والقيم تتطلب موضوعيًا الوجود الضروري الواقعي، وتؤسس واقعيًا هذا الأخير. وسنعود إلى الخطوة الأخيرة هذه فيما بعد.

سنتطرق **أولًا** إلى الإشكالية الأولى، التي سنقتصر فيها على مشكل شخص الله، الذي سوف نتطرق إليه باختصار شديد[1]: هل يمكن التفكير في مفهوم الكمال المطلق بطريقة مضمونية صحيحة، وهل يمكن بالفعل أن يفكر في الكائن الشخصي كأعلى كائن شخصي على الإطلاق؟ ألا يعتبر الوجود الشخصي صنفًا أنثروبولوجيًا فقط، لا يمكن تطبيقه على الجوهر الإلهي؟

يجب علينا هنا أن نملأ التعريف الكلاسيكي لله بتعريف شخصي له، هذا التعريف الذي يطابق وحده حقيقة ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. يجب علينا إذن لأسباب فلسفية قاهرة أن نعوض «التعريف التاريخي الكلاسيكي لله»، الذي لحقت به تصورات من نوع غير شخصي، أشارت إليها فلسفة وثيولوجية الصيرورة، بتعريف نسقي كلاسيكي وشخصاني له.

عُرِّفَت الميتافيزيقا من طرف أرسطو كعلم الكائنات الموجودة. وبغضّ النظر عن إشكالية معنى الوجود عامة، فإن هناك مشكلين كبيرين يشغلان الميتافيزيقي: إشكالية المعنى الحقيقي للوجود الـ(Ontos on) في عالم تجربتنا وإشكالية الوجود بالمعنى المطلق الـ On kat'exochen). ويمكن تلخيص الإجابة عن الإشكاليتين معًا في الجملة المقتضبة لطوماس الأكويني: «إن الشخص هو أكمل ما يكون في النظام العام للوجود»، ويمكننا أن نضيف: وفقط عندما يصبح الشخص حرًّا، فإنه يصبح إذن أكمل ما في العالم. ولا يمكن «للكائن» المطلق في حدّ ذاته، الكائن الأزلي وسبب كل الموجودات، الذي يجيب عن سؤال: «لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟» أن يكون إلا شخصًا[2].

---

(1) نعتقد بأن هذا جائز لأننا عالجنا هذه الإشكالية بإسهاب في مؤلفين سابقين: في كتاب «**Essere e personna**» والذي يعتمد عليه في الكثير من الجوانب كتابنا الحالي هذا، وفي كتاب:

Essere e personna come perfezione pura: Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica.

(2) خصصنا كتاب: Essere e persona للجواب عن هاتين الإشكاليتين الميتافيزيقيتين الكلاسكيتين المشار إليهما، على الرغم من أن هذا الكتاب يحتوي على مواضيع أخرى كتأسيس معرفي نظري للميتافيزيقا في شكل مقدمة موضوعية، والتي يجب أن تقدم كعلم، وأنطولوجيا وميتافيزيقا عامتين للمبادىء والمتعاليات الأولى، ونظرية معرفة ومنطق التشابه لمفاهيم الوجود، للقيمة (Bonum)، للـ Esse، للـ Essentia وللـ Ens وكذا للمتناقضات.

قد لا يتفاجأ الإنسان الطبيعي الذي له إحساس بهذا الجواب، ليس فقط لأننا نتعرف بطريقة مباشرة على الجواهر الروحية الحرة والشخصية في وجودنا الروحي وبطريقة احتمالية قطعية، وهي جوهر تتطلب مطلقًا شخصيًّا[1]، بل نظرًا لأسباب داخلية كذلك، تتعلق بجوهر وبكمال الكائنات الشخصية. تقول الفرقة المغنية في ملحمة أنتيجوني Antigone لسوفوكل Sophokle: «العظمة مغالاة»، لكن ليس هناك «أعظم من الإنسان». وتقدم لنا هذه الملحمة عظمة الإنسان بشكل واضح. بأي شيء يتعلق الأمر، في نهاية الأمر في كل مأساة نتأثر فيها بعظمة الموجود؟ إن الأمر لا يتعلق بالأبقار وبالأشجار، بل بالأشخاص! ما هي أكبر خسارة نحزن عليها؟ موت أعز إنسان. ما هو أكبر شر؟ بطش أشر الأشخاص. إلى أي شيء يتوق الطفل الصغير أكثر ويشغل نفسيًّا وجسديًّا إذا نزع منه؟ إلى أي شيء يحن الإنسان الحي الأصيل أكثر؟ كون «المرء لا يعيره أي اهتمام حتى وإن أعطى كل ما يملك في بيته». إننا نَحِنُّ إلى حب الأشخاص! ما هو موضوع أغلبية الأشعار والروايات إذا لم يكن هو الأشخاص؟ ولا يفاجىء هذا الجواب المسيحي، بحيث إن الكائن الموجود حقيقة هو الشخص، وتتأسس المسيحية كلها على ميتافيزيقا شخصانية[2].

لا يخطىء روكو بوتيغليوني Rocco Buttiglione في تقديمه - الذي يعتبر في حدّ ذاته مؤلفًا مهمًّا جدًّا لفلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة - لكتابنا «الكائن والشخص» Essere e persona عندما يقول بأن الميتافيزيقا الشخصانية هي «نموذج ميتافيزيقي

---

(1) لقد حاولت الإجابة عن هذه الأطروحة في كتابي: «**الجسم والروح** «**Leib und Seele**»، وكذا في كتاب: «**إشكالية الجسم والروح والمناقشة الفلسفية المعاصرة**» «**Das Leib-Seele Problem und die gegenwaertige philosophische Diskussion**».

(2) حسب الاعتقاد المسيحي فإن أكمل مخلوق على وجه الأرض، الإنسان، الذي يعتبر وحده كصورة لله Imago Dei وكشبيه لله Similitodo Dei هو شخص. وأعلى مخلوق روحي خالص، الملاك، هو شخص. والخلاص الأزلي والروحانية الأزلية للأشخاص هما أكبر هدف للمخلوق وسبب آلام السيد المسيح. وآخر كلمة في هذه القضية، المحكمة، لا يمكن أن يتضمن إلا الأشخاص كقضاة وكمحكوم عليهم. وكل المأساة بين الخير والشر، بين السيئات وأصل الشر، لكن بين الخلاص والعدالة والعفو كذلك، كل هذه الأسرار المسيحية المخيفة تجتمع إذن في الأشخاص المخلوقين. والله الأزلي، بداية ونهاية العالم، المرئي وغير المرئي الذي جعل من اللاشيء شيئًا، لا يمكن أن يكون إلا شخصًا حرًّا، وهو إله ثلاثي الشخصية. إن الرحيم الذي يحب العالم كثيرًا، والذي لم يتردد كثيرًا في إرسال ابنه الحبيب للعالم لعتق الحمل الضال، هو شخص. والمخلص، الابن، الله والإنسان في الوقت نفسه هو شخص واحد، المسيح، قلب الحقيقة. وروح الحقيقة والحكمة الذي يعلمنا هو شخص. وأعلى الأفعال الأخلاقية للمخلوق، حب ودعاء الله، لا يمكن أن يكون إلا فعلًا شخصيًّا. إن الموجود الأزلي، المقدس ثلاث مرات، والخالق لكل الأشياء المرئية وغير المرئية هو شخص كذلك. وليس هناك شيء طبيعي بالنسبة للمسيحي أكثر من الجواب عن الإشكالية الأساسية للميتافيزيقا حول الكائن الموجود الحقيقي: إن الكائن نفسه هو شخص.

جديد». كيف يجب فهم هذا؟ ما هو السبب الذي دفع الميتافيزيقا القديمة إلى عدم الاعتراف بالشخص ككائن موجود فعلًا؟ ولماذا فعلت الفلسفة الوسيطية الشيء نفسه، باستثناء الميتافيزيقا الأفلوطينية والأفلاطونية والأرسطية، ولم تتجرأ أبدًا عن الإجابة عن إشكالية الكائن الموجود حقيقة مع «الشخص»، لتؤسس نسقيًا ميتافيزيقا شخصانية؟ لماذا طور الفلاسفة المسيحيون فلسفة تجيب عن إشكالية الكائن بطريقة مغايرة للوحي، هذه الفلسفة التي يسميها بوتيغليوني بـ«الفلسفة المسيحية الصدفوية»؟ وأخيرًا ماذا وقف في طريق الفلسفة المعاصرة (باستثناء بعض الأسماء مثل لايبنتز وديكارت) لتطوير ميتافيزيقا شخصانية حقيقية؟ يتضمن كل نسق فلسفي معاصر تقريبًا ميتافيزيقا شخصانية في الملاحق أو كشذرات، لكن كل نسق ينغلق أمام هذه الميتافيزيقا الشخصانية. وقبل أن نجيب عن هذه الأسئلة سنهتم بالخاصية الشخصانية للبرهان الأنطولوجي، وخاصة في الدور الرئيس للخير الأخلاقي في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

11، 7، 1. وحده الكمال القيمي الشخصاني والأزلي يتضمن السبب الداخلي للوجود الإلهي

أكد شور Schurr وريكتينفالد Recktenwald بوضوح بأن المرء قد أول البرهان الأنطولوجي بالنظر إلى الأخلاق الأنسليمية وفلسفة العدالة (Iustitia) وكذا فلسفة Rectitudo (العدالة الباطنية والحسنة في ذاتها للإرادة)[1]. ويوضح ريكتينفالد بأن تلك الضرورة، التي يوجد معها الخير المطلق الأكبر الذي لا يمكن الوصول إليه، يجب أن توجد. ويجب في آخر المطاف، حسب أنسليم، أن تتأسس هذه الضرورة في الجوهر الإلهي الموضوعي. يجب أن توجد موضوعيًا ليس في مفهوم ذاتي أو في ضرورة فكرية، بمعنى التفكير الشرطي الكانطي، بل يجب أن توجد في آخر المطاف في شرط (Debere) موضوعي، يكون أخلاقيًا وأنطولوجيًا في الوقت نفسه. وهكذا فإن الفلسفة الأخلاقية لأنسليم، التي تشبه في الكثير من الجوانب فلسفة هيلدبراند[2]، وكذا فلسفة العدالة التي أتى بها (أنسليم) وفلسفته الأخلاقية قد أتت

---

(1) انظر: شور، المرجع السابق، ص 22 وما بعدها، وص66 وما بعدها، وص101، وص109، وص131. وكذا: إنجيلبريت ريكتينفالد: **«الأساس الأخلاقي لفكر أنسليم الكانطربوري»** ص 61 وما بعدها.
«Die etische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury».

(2) وقد أشار إلى هذا هيلدبرانت Dietrich von Hidebrand دائمًا في الأحاديث الشخصية وفي الملاحظات حول أخلاقه.

حسب تأويل ريكتينفالد للبرهان الأنطولوجي بمفاتيح مفاهيمية يمكن أن تقود إلى فهم صحيح لذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه.

بما أن ريكتينفالد قد حلل ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه من خلال القيمة الكبيرة للوجود ومن خلال الكمال الأخلاقي؛ اللذين يحتويان كذلك كل الكمالات الأخرى للحقيقة والعقلانية، فإنه يعترف كذلك بوضوح بأن مفهوم الكبر عند أنسليم لا يعني لا كمالًا دون قيمة للوجود الحقيقي كما هو، ولا كون أصل ضرورة وجود الله يكون مفهومًا فقط؛ لكنه يعني أنه لا يمكن أن يفهم إلا عن طريق رؤية أنطولوجية للضرورة الداخلية للجوهر الإلهي وأزليتها وخيرتها. وبما أن ريكتينفالد يرى أساس الوجود الإلهي الضروري في الضرورة الوجودية الأكسيلوجية، بحيث إن ذاك الذي يكون بطبيعته خيرًا بطريقة أزلية يجب أن يوجد واقعيًّا وضروريًّا؛ فإنني أعتبر عمله، إلى جانب عمل روجيليو روفيراس Rogelio Roviras، كإحدى المساهمات المهمة لتأويل أنسليم، وكذا للفهم النسقي للبرهان الأنطولوجي. ويبرهن هذا التأويل للأصول التاريخية المتأثر كثيرًا بالفينومينولوجيا الواقعية، حتى وإن لم يشر المرء إلى ذلك في هذا العمل، إلى الأهمية التأويلية للفلسفة النسقية وكذا إلى العلاقة الحميمة بين الفلسفة الوسيطية لأوغسطين وبين الفينومينولوجيا الواقعية[1].

على كل حال فقد سبب تأويل ريكتينفالد لـ«لأكبر» فيما بعد سوء فهم مختلف، وهو تأويل يعارض وجهات نظر شور Schurr، وسنتعرض إلى هذا فيما بعد[2].

11، 7، 2. الجواب عن بعض الاعتراضات المختلفة التي عرفها تاريخ الفلسفة ضد فكرة الله الكلاسيكية والشخصانية

استنتجنا من كل ما سبق بأن البرهان الأنطولوجي، وبغضّ النظر عن كونه

---

(1) انظر: Ludger Hoelscher, The Reality of the Mind، وكذا: Kateryna Fedoryka, «Certitude and Contuition».. في بحثها لنيل شهادة الماجيستير حول مفهوم Contuition والتجربة عند بونافانتورا (المعهد العالمي للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين، 1993) وضحت المؤلفة أكثر العلاقة الحميمة بين بونافانتورا وبين الفينومينولوجيا الواقعية.

(2) انظر عرض وجوب (Debere) عند شور في كتابه: **«تأسيس الفلسفة عن طريق أنسليم الكنطربوري»** ص 22 وما بعدها، ص 41، 43، 47، 52، 53. والعرض المهم والجميل لشور في ص 60، وكذا في ص 73، 97، 101، 109، 124، 131، كيف فهم شور بعمق البعد الأكسيلوجي ـ الأخلاقي للبرهان الأنطولوجي. والأفكار الجوهرية لريكتينفالد توجد في الأعمال الأساسية لشور. على كل حال فإن عمل ريكتينفالد قد تحرر من التأثير الكبير لفيختي Fichte وللمثالية الألمانية، الذي سنرجع للحديث عنه، والذي يظهر لنا بأنه قد وضع البرهان الأنطولوجي موضع تساؤل.

نظرية معرفية واقعية وموضوعية، يفترض كذلك ميتافيزيقا شخصانية. ولنحاول أن نفهم الاعتراضات الظاهرة أو الضمنية ضد ميتافيزيقا شخصانية للمطلق في تاريخ الفلسفة، ولنبدأ بالفلسفة القديمة.

نجد أن الفلسفة القديمة، ابتداء من طاليس الذي قال بأن كل الأشياء مليئة بالآلهة وأرسطو وأفلاطون، اللذين استعرضا الحياة الأزلية للـNous، تتحرك باستمرار في ميتافيزيقا شخصانية لكونها تتحدث عن الآلهة أو عن الروح أو عن الله. وبهذا فإنها تخصص للجوهر الشخصي الموضوعي أعلى مكانة في نظام الكون. لكن ما الذي حال دونها ودون تمثل ميتافيزيقا شخصانية حقيقية؟

بحث الفلاسفة الإغريق منذ أنكسماندر Anaximander عن «الأبيرون Apeiron» (أي اللامحدود). ويظهر بأن كل إنسان وكل شخص يمكن التفكير فيه لا يمثل إلا جزءًا محدودًا من هذا اللامحدود الأزلي، اللامحدد وغير القابل للتحديد. وهذا الأخير، المطلق، العاقل Logos، الوحيد، الكل، لا يمكن أن يكون شخصًا.

يعتبر أرسطو الكائن الموجود فعلًا كروح عاقلة. وهو الذي يعتقد بأن هذا الكائن هو الشيء الوحيد وهو الهدف الأخير. ويعتبر كل شخص فرديًا، فريدًا، عامًّا، محددًا عن طريق المادة الشخصانية ويسمي هذا الشخص المطلق الأعلى. وعندما يتحدث عن نفسه كروح مفكّرة كالأعلى، فإنه يبقى غير واضح في مسألة ما إذا كان هذا Nous روحًا فريدة وعامة في كل شيء، كما فهم ذلك ابن رشد، أو ما إذا كان روحا شخصية لا تتكرر. وحتى في الأماكن التي يعترف بها أرسطو في ميتافيزيقا المحرك الذي لا يتحرك السعيد والعارف والروح المتأملة بأن هذا المحرك هو الأعلى، فإن الروح هنا قد فُكِّرَ فيها من منظور فلسفة الطبيعة: جوهر، فعل، أصناف يمكن تطبيقها على الطبيعة. وستصبح هذه التعريفات عند أرسطو كأعلى المفاهيم الميتافيزيقية. ولم يراجع تأكيده الأساسي المتمثل في كون الكائن الموجود حقيقة متحدًا مع الجوهر من طرف ميتافيزيقا الروح عنده. ولهذا السبب فإنه لم يجب أبدًا عن سؤال: «ما هو الكائن الموجود حقيقة» بـ: «الشخص» أو: بـ«الروح»، لكن: بـ«الجوهر». يعني تقريبًا بالروح، لكن الروح كأعلى جوهر، ليس كشيء مستقل وجديد يجب على المرء أن يقدمه كجواب عن سؤال الكائن الموجود حقيقة. وبغضّ النظر عن هذا، فإنه يستثني في عقلانيته الكمال الشخصي والحرية والقيم الأخلاقية المؤسسة فيها وكذا القدسية عن الله.

يتحدث أفلاطون، الذي يفكر بطريقة فردانية في أخلاقه، عن الله، الذي لم يخلق العالم (كموضوع للحب) hos eromenos فقط (كما هو الشأن عن أرسطو)، بل الذي خلقه كسبب بطريقة شخصية. وعلى الرغم من أنه يصف

الخالقين في تيمايوس Timaios كـ«خالقي وآباء الكون»، وعلى الرغم من أنه يضع الروح وقَدَرَهَا الأخلاقي كأهم شيء في أخلاقه وفي فلسفته الأنثربولوجية، وعلى الرغم من أنه يعتبر «الله» Tuns في طيياتيتوس Theaitetos كأعلى مثال لكل الناس، وكعادل وكحكيم؛ فإنه لم يقم بالخطوة الحاسمة نحو ميتافيزيقا شخصانية. وعندما يأخذ المرء مدرسة توبنغر Tuebinger لهانس كريمير Hans Kraemer والتأويل الواقعي المتأخر لميتافيزيقا أفلاطون بجدية[1]، فإن ستاتيكية الأفكار غير المتغيرة من جهة، ودياليكتيك «الأعداد المثالية» وتطور كل شيء عن طريق الوحدة من جهة أخرى، هو ما يشكل، حسب أفلاطون، أكبر أصل للكائن. إن المطلق ليس شخصًا. والشخص بالنسبة لأفلاطون دائمًا تحديدًا، على الرغم من أن هناك نصوصًا بعينها يؤكد فيها أفلاطون بأن الحياة والفكر مطلقان، كالنص المشهور التالي من السفسطائيين:

- الأجنبي: كيف عند زيوس Zeus؟ هل يجب أن نترك أنفسنا نقتنع بسهولة بأن الحركة والحياة والروح والعقل لا تنتمي في الواقع إلى الكائن الموجود؟ وبأنه لا يحيى ولا يفكر لكنه سام ومقدس، يتجاوز العقل ويوجد من دون حركة؟
- تايطيطوس: تأكيد شرير يا أجنبي، سنعالج هذا[2].

على الرغم من هذا النوع من النصوص، فإن مقاومة الميتافيزيقا ضد فهم «الكائن في أعلى معانيه» كـ«وجود شخصي» قد وصلت أوجها عند أفلوطين، الذي طور مجموعة من الأفكار الأساسية ضد الميتافيزيقا الشخصية للمطلق. وندرج هذه الأفكار كالتالي:

أولًا: لا يمكن للعقل وللروح (وبالتالي الشخص كذلك) أن يكونا هما نفسهما الأعلى، لأنهما قد ينتجان عن المثال وعن الخير وعن الواحد. إن الأعلى يتجاوز الشخص. فالمعرفة، التي قد تحول نظرها عن الحقيقة ليست الأعلى، لكن هذا الأخير هي الفكرة (أفلاطون) أو الواحد الذي ينتج عنها (أفلوطين). وإرادة الروح، التي قد تنتج عن الخير، ليست هي الأعلى، بل إن هذا الأخير هو الخير ذاته كالمقياس الصحيح لكل السلوك الشخصي.

ثانيًا: لا يمكن للشخص وللفرد أن يكونا الكمال البسيط، وبهذا لا

---

(1) Giovanni Reale, **Verso una nuova interpretztione di Platone**.

(2) أفلاطون، **السوفسطائيون**، 248e -249a. انظر كذلك: جيوفانا ريالا :Giovanni Reale **أفلاطون**، الجزء 15 ـ 20. يحاول ريالا في إطار الميتافيزيقا الأفلاطونية أن يقدم تعاليم الخالقين كتعاليم غير خرافية.

يمكنهما أن يكونا المطلق، لأنهما يكونان في علاقتهما مع الأنواع والملذات محدودين ويفتقران إلى كل عالمية. ولا يمتلك هذه الأخيرة إلا المجرد والعام. وهذان الأخيران وحدهما هما اللذان يمكن أن يكونا مطلقين، وليس الكائن الفردي الشخصي.

ثالثًا: تجد الميتافيزيقا القديمة نفسها أمام مجموعة من الصعوبات لكي تعترف أن كون الشخص مطلقًا، نظرًا للصعوبات التي تجد جذورها في نظرية المعرفة وفي الأنثروبولوجية الفلسفية: إن ذاك الذي فكر فيه من طرف العقل، والذي وصل إلى الحياة قبل كل شيء عن طريق هذا الأخير، يجب أن يكون على الأكثر كالعقل وبالتالي كالشخص. إن الأفعال الشخصية القصدية، كالمعرفة، تفترض كذلك ازدواجية بين المعرفة والمعروف، لكن لا يمكن اعتبار كل ازدواجية كمالًا، إذن فإن الله قد لا يكون شخصًا.

استمر الكثير من هذه الأفكار، على الأقل في صمت، في الفلسفة الوسيطية (مع بعض الاستثناءات كأوغسطين وأنسليم). وقُبِلَتْ شخصانية الله من طرف الدين دون أساس ميتافيزيقي شخصاني حقيقي. أصبح إله الفلاسفة وإله الدين جنبًا إلى جنب دون علاقة ـ كما في النص الشهير Memorial لبليز باسكال Blaise Pascal ـ إلى حد أن ماكس شيلر نفسه في كتابه: «مشاكل الدين» قد أخذ هذه الوضعية كوضعية عادية، معتقدًا بأن الدين وحده، وليس الميتافيزيقا، يمكنه أن يفهم الله كشخص. فمنذ الفلسفة القديمة إلى العصر المعاصر ـ إلى كارل رانير Karl Rahner في فكرة التعالي، الذي ليس هناك أي مفهوم يمكن أن ينطبق عليه دون غش، أو فكرة جلسون Gilson عن كائن Esse خالص، الذي يحدد كل وجود (وبالتالي كل شخصية) ـ بقيت هذه المشاكل القديمة حية[1].

فيما يتعلق بالصعوبة الأولى، المتمثلة في كون الشخص لا يمكنه أن يكون كمالًا مطلقًا، لأنه يكون في وضعية يكون فيها ناتجًا عن الحقيقي وعن الخير في المعرفة والإرادة فقد أجبنا في كتابنا «الكائن والشخص» بأنه من المستحيل أن يكون الشخص هو الأعلى، لأنه يمكن أن يكون ناتجًا عن الحقيقي، وينطبق هذا في الواقع على الشخص الفاني. إن الاعتراض القديم قام هنا بطريقة صحيحة ضد جعل الذات الفانية مطلقًا، وهذا ما يميز الفلسفة الحديثة، لكن هذا الاعتراض لا يتناقض والأطروحة القائلة بأن الشخص الفاني هو أيضًا الكائن الموجود حقيقة في العالم (To ontoos on).

---

(1) انظر: **Sein und Wesen** ,J. Seifert، وكذا: **Essere e persona**, Chap. 6: 9-11.

أما الحجة القائلة بعلة نهائية الشخص الإنساني فإنها تكمن في إمكان السقوط في الخطأ، لكن هذا ليس برهانًا على أن الخطأ يتمي إلى وجود شخص مفكّر (عوض الانتماء إلى الإنسان الفاني في مقابل العالم بكل شيء)، وليس برهانًا على أن الشخصية الإنسانية في العالم، وعلى الرغم من تعرضها للخطأ، هي الوجود الكامل. ولا يمكن اعتبار الواقعة المتمثلة في إمكان كون الإنسان نتاج الخير اعتراضًا ضد وضعية الإنسان ككائن موجود حقيقة في العالم، لكنها برهان على أن كرامة الشخص تتطلب التعاون الحر لهذا الشخص، وعلى أنه، وفي حالة ما أساء استعمال هذه الحرية، لا يجب تعظيمه، بل يجب اعتباره ككل الموجودات الأخرى. ومن المستحيل أن نفهم كذلك وجود الشخص دون أن نفهم أن هذا الشخص يحقق في آخر المطاف شخصيته عن طريق أعماله وخيرته. وتنتمي الأخلاق إلى جوهر الميتافيزيقا. وبهذا فإنه يظهر بأن الكائن الحقيقي ليس جوهرًا فقط، لكنه تركيب بين الكائنات الجوهرية والعرضية، على الرغم من أن معرفة وأفعال الشخص تكون ملازمة لوجود هذا الشخص، بحيث إنه لم يعد بإمكان المرء أن يتحدث عن «العرضي» إذا كان المرء يقصد ضمنيًا بهذا المصطلح الوجود الصدفوي والوجود الخارجي.

يخلط الاعتراض المشار إليه أعلاه المحدودية Begrenztheit التي يمتلكها الوجود الفاني، القابل للخطأ بسبب نهائيته كوجود عارف شخصي بصفة عامة، دون التفكير في كون الكمال الخارجي للفكر، وللعلم بكل شيء ولرؤية كل شيء ولمعرفة كل شيء لا يتطلب أية قابلية للخطأ. أكثر من هذا، فإن هذا الاعتراض يخلط الواقعة المتمثلة في كون حرية اختيار السوء لا تقدم أي كمال بسيط ما دام هذا الأخير نتيجة التفكير الخير مع الافتراض الخاطىء الكامن في كون إمكان السقوط في الشر وفي جوهر الحرية، وبالتالي المرور إلى وجود الكائن الشخصي كما هو، تنتمي إلى هذا الكائن الشخصي. والحقيقة أن الحرية العميقة لا توجد في الأماكن التي تكون فيها الحرية غائبة، بل في الأماكن التي تكون فيها مقصية بسبب عدم وجود إجابات حرة للخير؛ هذه الإجابات التي تنتمي إلى أعلى الكمال الشخصي، والتي توجد في الأماكن التي يكون فيها إمكان السقوط في الشر وإمكان الشر، الذي يعوض عن طريق الكمال الداخلي للاختيار الحر بالخير، وبهذا تكون حرية الاختيار مستثناة من أعلى الكمال الشخصي. من هنا فإن محدودية الأشخاص الإنسانيين، بسبب عرضتهم للخطأ وإمكان سقوطهم في الخير، لا يمكن أن تكون حجة على محدودية الكائن الشخصي كما هو.

نجيب عن الصعوبة الثانية، المتمثلة في الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن

للشخص أن يكون كاملًا، بسبب محدوديته الفردية (بالمقارنة مع الأشكال الكونية)، أولًا بواقعية أكثر راديكالية مما يمثله أرسطو، وهي واقعية توجهها الفكرة المدرسية لـ (Diesheit الفردية) Haecceitas وكذا للشخص: إن الأعلى ليس الأكثر إطلاقًا، لكنه ذاك الذي يكون أكثر واقعية، والذي يجب أن يكون كذلك بالمعنى القح لكلمة واقعية[1]. ويجب أن يكون الأعلى هذا الكائن الموجود فعليًّا والوحيد، يعني الكائن الذي يكون على وعي بأنه يوجد وبأنه يمتلك الوجود بحرية[2]. ولهذا السبب يجب على الكائن المطلق أن يكون فرديًّا ـ فريدًا، على الرغم من أن المرء لا يمكنه أن يفهمه كفرد ضمن الأصناف العامة التي تتضمن الكثير من الأشخاص المتشابهين الآخرين، بسبب كونهم كائنات شخصية فريدة في نوعها بطريقة غير كاملة، بحيث إن الفردانية فيها تحتوي على الفرد كفرد فقط وعلى (فردانيته) Unicitas وليس على الحضور العام، كما هو الشأن فيما يتعلق بالمطلق. إن الكائن الموجود فعليًّا وحقيقة هو الوحيد الذي يكون موجودًا حقيقة على الإطلاق. والموجودات الأزلية والقوانين الوجودية كما هي، هي أمثل تصميم وجودي، لا يمكن أن يتحقق إلا في الواقع. إن الوجود المجرد للشخص ليس هو الشخص، والوجود المثالي للحب ليس هو الحب. إن الكائن الشخصي الموجود وحده هو الذي يمتلك بالفعل خصوصيات الكائن Esse وخصوصيات الجوهر Essentia. وهكذا فلا الكائن الموجود حقيقة في العالم ولا المطلق يمكنهما أن يوجدا خارج الواقع.

لا يمكن للجوهر غير الواعي أن يكون ذاك الوجود الواقعي الفعلي، بل إن الشخص كحي وكواع، الذي يمتلك الوجود بحرية، هو الذي بإمكانه أن يكون ذاك الوجود الواقعي الفعلي. والجوهر غير الشخصي في علاقته مع نفسه هو كل شيء[3]. ولا يمكنه للمطلق أن يكون إلا ذاك الحي الأزلي الواقعي والواعي، ذاك الذي يحتوي في ذاته per eminentiam على ما هو أقل قيمة منه.

لا يحتاج المرء، من أجل تجاوز هذا الحكم المسبق، المتمثل في كون الذات بمعنى الكائن الشخصي تكون أقل موضوعية وأقل واقعية من الأشياء غير الواعية، إلا إلى التمييز بين تجلي الذات أو تمظهرها، هذا التجلي الذي يُؤَسَّسُ من طرف الأفعال

---

(1) انظر في هذا الإطار كتابنا: **Sein und Wesen**. فعوض التخلص من الجوانب الأخرى للحقيقة الدائمة للفلسفة الإغريقية باعتبارها «حلولية»، يجب على المرء أن يتحرر من هذا الإعجاب الخاطىء المكتنف بالتجريدات العامة وتتبع السكة بداية من أرسطو نفسه إلى النهاية.

(2) انظر خاصة: J. Seifert, **Essere e persona**, Chap. 6, 11, 15

(3) انظر في هذا الإطار: J. Seifert, **Essere e persona**, Chap 8,9.

الواعية للشخص فقط، وبين الشخص ذاته. وهذا الأخير ليس واقعيًّا في ذاته ومع ذاته فقط، كما نعرف ذلك بما لا يدع مجالًا للشك في الكوجيطو، بل يمكن لموضوع الوعي أن يكون أيضًا قائمًا بذاته فقط. وكـ «جوهري شخصي من طبيعة عقلانية»[1] فإن الشخص لا يكون أكثر واقعية بسبب وعيه كما عبّر عن ذلك باسكال: «إن الإنسان ما هو إلا أضعف قصبة في الطبيعة، لكنه قصبة مفكّرة. فلا حاجة لإعداد الكون كله للقضاء عليه؛ فهبة ريح وقطرة ماء كافيان للقضاء عليه. لكن وحتى وإن قضى الكون عليه، فإن الإنسان يبقى أصفى من ذاك الذي يقتله، لأنه يعرف بأنه سيموت ويعرف تفوق الكون من حيث القوة بالمقارنة معه. والكون ليس له أية فكرة عن كل هذا»[2].

نتعرف في الوعي بالضبط، حيث يمكننا أن نتعالى شخصيًّا ويمكننا تحديد موضوعات معينة، على ضد الكائنات «الذاتية»، أي الكائنات الموجودة، الحقيقية والموضوعية. وكل الأشياء الحية غير الواعية هي بمثابة غبار ورماد بالمقارنة مع الشخص؛ وما يمكن للمرء أن يتعرف عليه هنا بسهولة هو كون تحولنا إلى أكثر واقعية في الأشياء غير الشخصية، كما هو الشأن مثلًا عندما نوجد دائمًا كجواهر مادية، كمومياء، يعجل بموتنا. إن المعرفة والإرادة والإحساس والقدرة على العيش في جماعة، والأخلاق والثقافة تؤكد كلها على التفكير الأنطولوجي للذات حول الأشياء الأخرى.

حتى وإن بقي المرء صلبًا في تحديد وجوده الخاص كجوهر، وحاول تحديد الـ Ontoos on كشخص، فيجب عليه أن يعترف بشكل وجود الفرد المفكّر فيه أعلاه. ذلك أن الخصوصيات العامة للجوهر توجد كذلك في الشخص، كالفردانية أو الوجود كموضوع ذاتي. ويعتبر أرسطو هذه الخصوصيات كخصوصيات أساسية للجوهر، ليس فقط كأعلى تعبير واضح، لكنه، وبالمقارنة مع فردانية الشخص في النوع، يعتبر الموجودات الأخرى كغير ذوات وكغير أشخاص[3].

نضيف إجابة أخرى عن الاعتراض الثاني، الذي ينتج عنه كون الوجود كشخص، وبسبب شخصانيته الضرورية الفريدة في نوعها ـ التي تستثني كمال كل شخص آخر ـ لا يمكن أن يكون كمالًا خالصًا. ما يجب التأكيد عليه هنا هو أن ما ينتمي إلى جوهر الكمالات الخالصة، حسب دونيس سكوتوس Duns Scotus، يتمثل في كون كل كمال خالص يمكن أن يكون معطى في أكثر من ذات وحيدة

---

(1) إن تعريف الشخص هذا والذي يرجع أصلًا لبايتييوس Boeotius قد طغى على كل العصر الوسيط، وقد أتممنا البرهنة عليه في كتابنا **Essere e persona**، الجزء الثامن والتاسع.

(2) انظر: B. Pascal, **Pensées**, 200-347 (ترجمة شخصية للمؤلف).

(3) انظر في هذا الإطار: J. Seifert, **Essere e personna**, Chap. 8,9

(شخص وحيد). ونجيب عن هذا الاعتراض بالطريقة التالية: في الواقع فإن الكمال المطلق ليس أن أكون هذا الأنا Ich عوض أنا آخر، ذلك أن الكمال المطلق هو أن أكون موجودًا على الإطلاق. وفي الوقت الذي يكون فيه الكمال المطلق ممكنًا في حالة الشخص الفريد الله فقط، وامتلاك هذه الماهية الشخصية عوض أن يكون شخصًا آخر، فإن امتلاك هوية شخصية معينة لا تعتبر «كمالًا مختلطًا» محدودًا جوهريًا، لكن امتلاك هوية شخص ما ـ والهويات الأخرى التي تستثنى فيها ـ لا يعتبر لا كمالًا مطلقًا ولا محدودًا جوهريًا. وفي كل الأحوال فإن الكمال المطلق هو أن يكون المرء شخصًا على الإطلاق، وبالتالي فإن امتلاك الفردانية الشخصية غير المتميزة عن الكائن تنتمي إلى كل كائن شخصي موجود بصفة مطلقة.

فيما يتعلق بالنقطة الثالثة: يتمثل أعمق اعتراض للفلسفة القديمة ضد ميتافيزيقا شخصانية للمطلق في كون الكائن الشخصي يمتلك جوهريًا حدودًا، ذلك أنه يقدم مثلًا مجموعة كبيرة من النواقص، وبالتالي فإنه مختلف عن الكائنات الأخرى. ومن بين المواضيع المحورية التي يجب على ميتافيزيقا الشخص أن توضحها هو كون معرفة ما يسمى بـ«الكمالات الخالصة»، (التي درستها في كتابي Essere e persona كتكميل لأنسليم، سكوتوس والأكويني)، هي أهم أساس لكل ميتافيزيقا شخصانية، وهي قبل كل شيء ميتافيزيقا شخصانية، على اعتبار أننا نوجد في إطار الكمالات الخالصة في أعلى مكان من الكمالات الشخصية. ولا يقدم أي اختلاف وثنائية يتأسسان جوهريًا في المعرفة ـ على عكس تمييز الذات عن الموضوع المعروف، الذي يكون ملتصقا بمعرفتنا الإنسانية غير الكاملة كعنصر مميز ـ وكل هوية شخصية بالمقارنة مع هويات أخرى، أي نقائص. ويمكننا تأويل ذاك الكمال الخالص المتعالي للـAliquid، الذي تعترف به الفلسفة السكولاتية، كاختلاف (كـ Alius quid، كما ترجمت ذالك إديث شتاين وكريت Gredt) ينتمي إلى كمال وإلى وجود كل ما هو واقعي، والذي ينتمي بالخصوص إلى كل كائن شخصي[1].

إذا لم نستطع فهم صفات الكائن والمعرفة والشخص، التي لا يوجد في شكلها العقلاني Ratio formalis أي حد وأية حدود ـ والتي يمكن أن نعتبر بأن امتلاكها هو أحسن بطريقة مطلقة من عدم امتلاكها ـ، فإنه سوف لن تكون هناك أية ميتافيزيقا، وبالتالي فإنه لن يكون من الممكن إطلاق اسم الكائن الأعظم على ذاك الكائن الضروري. ولن يكون ذلك ممكنًا ليس فقط بسبب خيرته اللانهائية وعدالته

---

(1) تعرف إديث شطاين Edith Stein ثلاث ترجمات للـ :Aliquid لا لاشيء، شيء آخر (مخالف)، شيء ما (ما يمتلك هويته الذاتية). انظر كذلك تأويل جيوفاني فونتميليجاس Giovanni Ventimiglias للـ Aliquid كاختلاف في عمله: .«Das transzendentale Aliquid»

ومعرفته وحكمته، لكن بسبب كون التعالي والمطلق سيكونان غير معروفين على الإطلاق كـ«س X » (غير مفهوم بمعنى ياسبرس). هذا (س) الذي لا يمكن لأي أحد أن ينطق باسمه. من الممكن دائمًا أن يوجد هناك طرف آخر للشخص وللوجود وللمعرفة دون معرفة الكمالات الخالصة، ومن الممكن أن يرمى الميتافيزيقي في حضن لامعرفة مطلقة للوجود كوجود، وبهذا فإنه سوف لن يكون ميتافيزيقيًّا، بل سوف يبحث في الأصناف الفردية للوجود فقط.

تسمح معرفة الكمالات الخالصة ـ مقرونة بالبرهنة على خاصية الشخص ككمال خالص ـ بوجهة النظر القائلة بأنه يمكن اعتبار الكائن المطلق ـ كوجود في ذاته وكحقيقة قديمة وكحكمة وكمعرفة وكحر ـ، في الواقع واعيًا وخيرًا بطريقة لانهائية. ويجب بالتأكيد اعتباره هكذا، ذلك أن كل كائن موجود غير شخصي هو نهائي تنقصه كل الكمالات الخالصة الشخصية الخاصة، ويمكن فيه كذلك للأشكال العقلانية لكل الكمالات الخالصة الأخرى أن تتحقق بطريقة لانهائية. فلا يمكن للوجود وللحياة وللوعي هنا أن تكون بالمعنى الصحيح إلا في إطار الوجود الشخصي. ولا تفتقر كل الجواهر غير الشخصية إلى أهم الكمالات الخالصة فقط، لكن تتحقق فيها كمالات خالصة أخرى كالوجود والحياة بطريقة محدودة بالضرورة. من يجب أن يكون الكائن المطلق شخصيًّا، حيًّا، عارفًا، عالمًا وعالمًا بكل شيء وكذا عادلًا بطريقة كبيرة وممتلكًا لكل الكمالات الشخصية التي يمكن أن تخطر على البال بطريقة لانهائية، لكي يمكنه أن يكون Id quo maius nihil cogitari possit («ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»).

يمكننا الذهاب بعيدًا لنقول إنه يمكن في الحقيقة اعتبار الكائن المطلق واللانهائي وحده كموجود وكمفكّر وكخير وكشخص إلخ، ذلك أن كل الكمالات الخالصة في الأشخاص النهائيين، وخاصة الشخصية منها، لا يمكنها بسبب لانهائيتها أن تتحقق إلا بطريقة ضعيفة، ولهذا السبب لا يمكن أن تكون موجودة في ذاتها بالمعنى الكامل للكلمة إلا كما هي في شكلها اللانهائي. ذلك أن كل حدود الحياة هي غير الحياة، وكل نهائية المعرفة هي أيضًا لامعرفة، وكل حدود العدالة هي أيضًا عدم العدالة ذاتها.

تضع الفلسفة الحديثة التي تهتم بالميتافيزيقا الشخصانية هذه الأخيرة في مكان يصعب الوصول إليه. فالفلسفة الحديثة كلها مليئة بالذات وبالوعي، وبهذا فإنها تتموضع في مكان أقرب من الميتافيزيقا الشخصانية بالمقارنة مع الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطية. لكنها في الوقت نفسه أبعد عن الميتافيزيقا الشخصانية بالمقارنة مع الحقب الأخرى من تاريخ الفلسفة، كما وضحنا ذلك في مقدمة هذا الكتاب. ما

هي أسباب ذلك إذن، وخاصة إذا استثنيا ديكارت ولايبنتز اللذين اهتما بمثل هذه الميتافيزيقا الشخصانية؟

لم تفلح كل الفلسفة الغربية في كليتها تقريبًا، ابتداء من كانط وهيوم، وكل أتباعهم العديدين، ووصولًا إلى هوسرل، في تأسيس معرفي لإمكان قيام الميتافيزيقا. ويعبر كانط عن إشكالية إمكان قيام الميتافيزقا بطريقة أشد من تعبيره عن إمكان تأسيس الشروط القبلية التركيبية. وبتعبير أحسن يجب على المرء أن يتحدث عن الحقائق الضرورية وليس الطوطلوجية كشرط لقيام الميتافيزيقا. فمن دون معرفة الحقائق الأزلية ودون معرفة الوقائع الجوهرية الضرورية، التي يمكنها وحدها تأسيس الأحكام القبلية التركيبية الصحيحة، فإنه لن تكون هناك فلسفة ولن تكون هناك ميتافيزيقا على الإطلاق.

بهذا إذن، فإن كل مبادىء الوجود وكل المبادىء المنطقية ستكون إما إشكاليات تعريفية وطوطلوجيات فقط، وبالتالي فإنها سوف لن تكون إلا تسويات لغوية وليست معارف وجودية. وإما أن المرء سيعترف بأن مبدأ السببية ومبدأ الأصناف هي أصناف ذاتية محضة وأشكال فكرية، لا يمكنها أبدًا والحالة هذه أن تؤسس علمًا للكائن ككائن.

في كلتا الحالتين سيقضى على الميتافيزيقا الكلاسيكية للكائن الموجود في ذاته وللكائن المطلق. إننا نعتقد بأنه من المستحيل «مواصلة البناء» على هذه الفلسفة، وإلا فإننا سنفقد في آخر المطاف الميتافيزيقا الكلاسيكية من جديد، على الرغم من المحاولات المهمة للدفاع عن البرهان الأنطولوجي كمحاولة هيغل وشور Schurr وهنرك Henrich.

وحتى وإن افترض المرء بأن الفلسفة الحديثة هي ميتافيزيقا الشخص، فإن هذا لا يعني أنها الميتافيزيقا الكلاسيكية. ولا يرجع سبب هذا بالضرورة إلى كون هذه الأخيرة لا تفترض جواهر موجودة في ذاتها بطريقة جوهرية، بل لأسباب أخرى.

إن الفينومينولوجيا الخالصة للتجربة الذاتية، أو حتى الوضع اللغوي للكلمات الشخصية وكذا تأسيس الهدم النيهيلي السوسيولوجي والتاريخي لما ينعت بالبناء الإنساني ـ اللغوي الخالص «للشخص» وللذات، تقوم في الفلسفة الحديثة مقام ميتافيزيقا الشخص، وخاصة مقام الميتافيزيقا الكلاسيكية للشخص.

عندما تؤسس الذات ذاتها وتؤسس العالم والله أيضًا، فإما أنه سوف لن يكون هناك إله، وإما أن هذا الأخير سوف يكون مشابهًا للعالم، كما رأينا ذلك في مقدمة هذا الكتاب. فالإلحاد، حتى وإن كان معبرًا عنه عند شوبنهاور كـ «نوع مؤدب للإلحاد» في شكل حلولية Pantheismus كنتيجة ضرورية لنظرية المعرفة للحضورية

Immanentismus، قد يمكنه أن يفهم الشخص الإنساني كالكائن الموجود فعلًا. لكن نظرية المعرفة الحضورية تحول كل ميتافيزيقا الله وبالخصوص كل ميتافيزيقا شخصانية للكائن المطلق إلى سيكولوجيا أو أنثروبولوجيا.

لهذا السبب لا يمكن طبقًا «للاعتراضات الأنثربولوجية» للفلاسفة التجريبيين والمثاليين لأية ميتافيزيقا أن تقوم، وخاصة تلك التي تخصص للوجود الشخصي مكانًا في الوجود الموضوعي المطلق، لأن ذلك ما هو إلا إما استعارة أو خرافة.

ماذا يمكننا قوله كجواب عن هذه الاعتراضات الحديثة ضد الميتافيزيقا الشخصانية؟ كيف يمكننا أن نتغلب عليها؟ إذا انطلقنا من الكوجيتو الأوغسطيني، وليس الديكارتي، فإن محاولتنا في كتابنا Essere e perosna تنطلق من إعادة صياغة الطريقة الفينومينولوجية بطريقة جديدة راديكاليًّا، بحيث إن هذه الطريقة ستظهر كرجوع راديكالي «للأشياء ذاتها» وكأداة صالحة للميتافيزيقا. يجب على الطريقة الفينومينولوجية من أجل تحقيق هذا الغرض أن تتحرر من التعاليم التي أسسها هوسرل وأن تتحرر من فكرة ذاك العصر، بالرجوع قبل كل شيء إلى الحقيقة الكامنة في الوعي الإنساني بطريقة مستقلة. لكن لا يجب أن يعتبر هذا الرجوع الصارم إلى الأشياء في ذاتها دوغمائيًّا كغض الطرف عن الخاصية الأساسية للوجود الواقعي، أي الوجود Esse كشرط للموضوعية المنهجية[1].

نرى في الكوجيطو الذي يعتبر منطلق الفلسفة الحديثة، والذي يعتبره ماريتاين Maritain بداية للذاتية الحديثة، على الأقل بمعناه الأوغسطيني والفينومينولوجي الواقعي، نقطة إضافية للتجاوز النهائي للذاتية الحديثة: معرفة في ذاتها للحقائق الضرورية حول وجود الشيء في ذاته وتجربة مباشرة، تكفل لنا ـ على ضوء وجهات النظر الوجودية ـ الوجود الواقعي في ذاته للشخص. وهكذا يقدم الكوجيطو نفسه كقنطرة تقود من ديكارت ومن الفلسفة الحديثة رجوعًا إلى أوغسطين وإلى التقليد الكبير للميتافيزيقا الغربية إلى مستقبل الميتافيزيقا، أي إلى ميتافيزيقا شخصانية «ما بعد حديثة وفي الوقت نفسه كلاسيكية». وفي مقابل الاعتراضات ضد جوهرية الشخص، يحاول كتابنا Essere e persona أن يوضح بأن الشخص هو جوهر بالمعنى الدقيق للكلمة وبأنه في الواقع قائم في ذاته بذاته أكثر من أي شيء آخر غير شخصي. إن تأسيس ميتافيزيقا الشخص كأعلى جوهر يعني خطوة جوهرية نحو ميتافيزيقا كلاسيكية وشخصانية في الوقت نفسه[2].

---

(1) انظر: **Essere e persona**, 1. Teil.

(2) انظر: **Essere e persona**. Chap. 9

حاولنا في كتابنا Essere e persona، عن طريق فينومينولوجية الوقت والوجود في الزمان، كما حاولنا في كتابنا «الكائن والجوهر» Sein und Wesen، أن نبرهن ـ ضد الهدم الحديث للميتافيزيقا ـ بأنه من المستحيل أن يكون الشخص النهائي راعيًا للوجود، أو أن يكون المكان الوحيد للوجود على الإطلاق. أكثر من هذا، فإن العدم الراديكالي وديمومة الكائن الزمني، الذي دفعت سفرينو Severino أن ينفي هذا الأخير، يحيل إلى شيء يتجاوزه[1]. إن تحاليل كتاب أفلوطين Enneade III وتحاليل الزمن والأزلية في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات لأوغسطين وكذا الفهم الأنطولوجي الجديد لتحاليل الزمن عند هوسرل قد تكون وسيلة لنا لكي نتخطى الطريق من الوجود النهائي إلى الوجود الأزلي.

تتغلب الميتافيزيقا الشخصية أولًا على الميتافيزيقا المجردة المسببة من طرف الوجود ومن طرف دراما الشخص. فلن يتم التخلي عن الشخص لصالح السيكولوجيا والأنثروبولوجيا، بل سيكون هذا الشخص موجودًا في قلب الاهتمام الميتافيزيقي بالكائن. ويمكن لنا أن نستعمل كلمات نيتشه ونقول إن الميتافيزيقا الشخصانية هي التي يظهر فيها ذاك «الجبل الذي يحمل الثلج على قمته والنيران في قلبه»[2].

إن الشخصية والكمال الأخلاقي هما إذن جوهر الكائن والنواة الوجودية للكمال الإلهي. وبما أن الله هو الله، لأنه مهم بطريقة لانهائية، ولأنه لا يمكن تمييز وجوده الواقعي عن كماله الأعلى، فإنه يوجد إذن بالضرورة. وسوف نهتم بهذه الإشكالية المهمة باستفاضة فيما سيأتي.

---

(1) المرجع السابق نفسه، الجزء العاشر. انظر كذلك: E. Severino, **Essenza del nihilismo**، وكذا: **Vom Wesen des Nihilismus** وكذا: . **Gli abitatori del tempo**.

(2) انظر:

Friedrich Nietzsche, **Werke in drei Bnden**, Bd. I und II, Bd. III; Nietzsche-Index zur Ausgabe von K. Schlechta; Die frhliche Wissenschaft, 4. Buch, 284; «Excelisior!», Bd. II, S. 166/67)

إن سبب استشهادنا بهذا النص الذي سبق أن استعملناه، راجع إلى احتوائه على تعبير واضح لميتافيزيقا شخصانية للمطلق ـ والذي انتبه نيتشه إليها في عمق إلحاده النافي ـ : «سوف لن تصلي أبدًا بعد الآن، وسوف لن تعبد أبدًا بعد الآن، وسوف لن ترتاح أبدًا في الراحة الأبدية، امنع على نفسك أن تقف أمام معبود أخير، جمال أخير، سلطة أخيرة، وأن تغلق أفكارك؛ ليس لك أي حارس مستمر وصديق للعزلات السبع، ستعيش دون النظر إلى الجبل الذي يحمل على رأسه الثلج ويحمل في قلبه الرماد. ليس هناك بالنسبة لك أي منقذ. ليس هنا أي عقل فيما يحدث. ليس هناك أية علاقة للراحة لقلبك الذي يجب عليه أن يجد فقط وأن لا يبحث، يجب أن تقاوم ضد كل سلام أخير يا إنسان الوشاية، هل تريد بالفعل أن تترك كل هذا؟ إلى حد الآن فإنه لم يوجد أي أحد له هذه القوة».

11، 8. كمال الوجود المهم والقيم: سمو القيم المؤسس في الوجود الإلهي الضروري والخيرية الشخصية التي لا شبيه لها كأساس ميتافيزيقي داخلي للوجود الإلهي الضروري

إن نواة البرهان الأنطولوجي ـ ونجد هذا بشكل أوضح في الفهم الأنسليمي لهذا البرهان أكثر منه عند ديكارت ـ لا يرتكز فقط على كمال الوجود الواقعي الذي حللناه في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ولا يرتكز فقط على العقلانية المضيئة للكائن، لكنه يرتكز على سمو القيم الأزلي. وهذه الخاصية غير المختزلة للخير والمليئة بالقيم هي وحدها التي بإمكانها أن توضح لنا النواة الحقيقية للكمال الإلهي الذي لا يمكن الوصول إليه.

من خلال الخير، وفي ضوء ذلك التعارض ضد اللاشيء، الذي يحتفظ الكائن الموجود عن طريق قيمته، يمكن معرفة المعنى الحقيقي للوجود بصفة عامة ولكمال الله. وأعني بالقيمة هنا ـ بمعنى المحدد في المنظور التاريخي، والذي استعمله ديتريش فون هلدبراند ـ الذي طُبقت عليه وجهات النظر الأنسليمية المهمة في جوهر الخير ـ ليس فقط الرغبة الذاتية والاستجابة لها ـ هذه الرغبة التي تكون نسبية فيما يتعلق برفضها الذاتي أو اشتهائها من طرف شخص ما ـ. إنني لا أفهم القيمة وبالتالي الخير بمعنى الهدية الموضوعية والخير لشخص ما، هذه الهدية وهذا الخير الذي يكون موضوعيًّا في صالح هذا الشخص، والتي يعتبرها هلدبراندت كخير موضوعي للشخص. إنني أفهم الخير أو القيمة أعمق من هذا. أفهمها أساسًا بمعنى ذاك الذي يكون مهمًّا إيجابيًّا في ذاته نفسها، ذاك الذي يكون في ذاته ذا قيمة.

إن العدمية النيتشوية الأكسيلوجية ـ عدمية عالم «سيخلع عنه كل معنى وكل قيمة»[1] ـ تفترض كذلك هذا المعنى للقيمة الذي يكون خيارًا وقَيِّمًا في

---

(1) Nietzsche, **Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre**, 12 A/B, III/S. 676/78: «... باختصار: إن الأصناف «الهدف»، «الوحدة»، «الوجود» التي أعطينا من خلالها للعالم قيمة ما، ستؤخذ من جديد من طرفنا، وسيصبح العالم دون قيمة...».

Nietzsche, **Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre**, 55, II/S. 853:

«... إن المكوث بـ«لاشيء»، دون هدف ودون غاية، هو الفكر الذي يشل، وبالضبط عندما يفهم المرء بأنه سيخدع وبأنه من دون قوة لكي لا يترك نفسه يخدع.

ولنفكر في هذا التفكير في أبشع أشكاله: الوجود كما هو، دون معنى ولا هدف، والذي يرجع من جديد بطريقة لا يمكن تجنبها من دون نهاية في العدم: الرجوع الأبدي.

إن الشكل المتطرف للنيهيلية هو العدم (الـ«الفارغ من أي معنى») الأزلي!».

ذاته[1]. إن القيمة لا تعرف لا لغويًّا ولا أنطولوجيًّا من «أجل» أحد ما، ذلك أن العدالة تكون حسنة لي أو لك ولأي أحد، عوض أن تكون حسنة في ذاتها. والشيء نفسه فإن كرامة الشخص هي قيمة «مطلقة» بالمعنى المتمثل في غياب أي معنى من التأكيد بأنه لشخص ما كرامة فقط من أجل شخص آخر. إن الكرامة تتشكل فقط، لكن عندما يمثلها شخص ما، فإنه يمتلكها في ذاتها، وبالتالي فإن هذه الكرامة لا توجد في «معنى مهم بالنسبة لي» ولا «بالنسبة لشخص آخر»، وهذا ما يصحّ في حالة الخير الموضوعي للشخص. إن الأساس المهم للخير وللقيمة هو إذن «ذاك الخير في ذاته»، الذي يكون مستقلًّا عن كل جواب للشخص وعن كل شعور بالسعادة. ولهذا فإن أعمق بعد للوجود في الكائن الموجود كوجود قيم يوجد في المقام الأول في الأشخاص وينطبق فيهم كذلك: هنا يجب التعرف والإجابة بدقة عن خيرة الأشخاص، تمامًا كما يجب التعرف على مصدر سعادتهم الذي لا يَفْتَر[2].

يمتلك الله في ذاته وفي جوهره السمو الأزلي المطلق لكل القيم التي لا يمكن لأحد الوصول إليها، كما أنه يجسد هذه القيم في كمال أزلي. وسوف لن يكون الله الذي يكون من غير الممكن التفكير في شيء آخر أحسن منه خارجًا عنه إلهًا بالمواصفات التي ذكرناها، إذا كان لا يمتلك هذا السمو الأزلي. وتوجد القيّم والكمالات الشخصية في هذا القيّم في ذاته فقط. ولا تبرهن بأن هذا الكائن يوجد بالفعل فقط، بل تبرهن على ضرورة الوجود الإلهي كذلك.

11، 9. الإلحاد كشاهد على موضوعية القيم وعلى خيرة الله الجوهرية والأزلية

يضع مشكل الإلحاد في الجانب الذي يؤكد على الآلام والشر في العالم، كما قدم ذلك بحدة فريدة من نوعها إفان كراماسوف Iwan Karamasoff في كتاب دوستويفسكي Dostojewskij: «الأخ كراماسوف»، واقعية القيمة الكاملة لله موضع تساؤل وليس إشكالية وجوده الحقيقي. ينطلق الإلحاد الذي يرى الشر البشع في العالم من أطروحة مؤسسة على معرفة جوهرية محضة للطبيعة الإلهية فقط، وهي الأطروحة القائلة بأنه يجب على الله أن يكون خيرًا والأقوى في الوقت نفسه لكي يستحق اسم الله. ويستنتج الإلحاد، من هذه المعرفة الجوهرية للكمال الأزلي الذي لا يمكن الوصول

---

(1) لقد استعرضت هذا في عملي:
«Friederich Nietzsches Verzweiflung an der Wahrheit und sein Kampf gegen die Wahrheit», P. 197 ff.

(2) انظر: Dietrich von Hildebrand, **Ethik**, 1-3

إليه، بأنه لا يمكن لهذا الكمال أن يوجد في الواقع وبأنه من المستحيل أن هاتين الصفتين، اللتين من دونهما سوف لن يكون هناك أي إله، لا يمكن أن تتحدا في الله، كما يؤكد على ذلك وجود الشر في العالم: وبهذا إذن فإنه ليس هناك إله.

إن خيرة الله ـ وقد نفى «البرهان الأخلاقي للإلحاد» وجودها الفعلي ـ هي بالضبط تلك القيمة الكاملة الموجودة في ذاتها، والتي نعتبرها كقيمة وكخير بالمعنى الصحيح للكلمة. وتوجد هذه القيمة قبل كل شيء في الكمال الأخلاقي والشخصي لهذا الوجود. وإلا ـ وإذا لم تكن هناك إلا قيم غير شخصية وغير أخلاقية لله ـ فإن الإلحاد المنبثق عن إشكالية علم الإلهيات (الربوبية) Theodizee سوف لن يكون له أي معنى. ذلك أنه وإذا كانت النباهة العقلية وكذا كمالات خارج أخلاقية، التي يمكن أن تمتلك إرادة العالم الشريرة؛ كافية لتأسيس القيمة الأزلية لله كـ Id quo maius nihil cogitari possit، فإن الإلحاد، الذي نشأ من ثورته ضد الشر في العالم، سيفتقد إذن لأساس علمه الإلهي. فقط عندما يكون الوجود الإلهي يمتلك العدالة والخير أزليًا بالمعنى الأخلاقي للكلمتين، فإن المرء يمكنه أن يراه كضد لوجود الألم في العالم، بحيث يقرّ وجود إله خير أزليًا. ولا يتعارض هذا الإلحاد مع العقل الأزلي ومع الحياة كما هي، لكنه يتعارض مع العدالة الأزلية والخير الأخلاقي لله. إن الإلحاد المنبثق عن إشكالية علم الإلهيات، هذه الإشكالية التي لا يمكن حلها إلا بنفي الله، يعترف بكل وضوح بأنه مهم جدًا أن يكون الله خيرًا بصفة أزلية وأن يكون قويًا بصفة أزلية كذلك. ولهذا السبب يمكن للملحد أن يقول: إن الله الذي لا يمكنه أن يوقف الشر ليس إلهًا.

يجب فهم الخير هنا بالمعنى الأخلاقي بالضرورة ويجب فهم القوة بمعنى الحرية. يمكن اتهام الله بالوحشية باشتراط مفهوم شخصي وكامل أخلاقيًا لله. ويمكن التأكيد بأن وجوده مستحيل، بحيث يظهر بأن الله ساكت عن هذا البحر من الألم في العالم. وعندما تكون قوته الخارقة موضوعًا شخصيًا حرًا، وعندما يكون من الضروري عليه أن يكون خيرًا بالمعنى الأخلاقي للكلمة، لكي يكون إلهًا، يمكن أن يُتهم بأنه لا يوظف قوته لإيقاف كل شر. وقد افترضت كذلك موضوعية القيم ومعرفتها من طرف الإلحاد. فالوجود الموضوعي لذاك الذي يكون كاملًا، ووجود الخير والشر، هو الذي يمكن أن يؤسس الاتهام ضد الله فيما يخص الشر، وبالتالي نفي الله بسبب هذا الشر. وعندما نشترط بأنه وبسبب الوجود الضروري لكمال هذا النوع من الوجود تمامًا كما هو وجود الله الشخصي الكامل، وعندما يوجد هذا الوجود، فلا بدّ أن يوقف الشر في العالم. ويمكن في هذه الحالة إذن التأكيد على عدم وجود الله نظرًا لوجود الشر في العالم. يفترض الإلحاد المشتق من وجود الشر

في العالم إذن تصورًا شخصانيًا ومعرفة جوهرية لله، وبالتالي فإنه يفترض الكمال المطلق على الرغم من أنه يعتبر هذا الكمال الأزلي كمثال مثالي وغير واقعي. وتكون لهذا الإلحاد أهمية ما انطلاقًا من معرفة جوهرية أكسيلوجية وميتافيزيقية فقط، تعترف بأن أوج كل الكمالات هو كمال شخصي، وبأن قمة كل الكمالات الشخصية هو الخير الأخلاقي؛ على اعتبار أن هذا الإلحاد يؤكد بأن الوجود الذي يمتلك الخير الأخلاقي والقوة الحرة عن طريق الصفات الشخصية، يمكنه أن يكون إلهًا. إن هذا الإلحاد ينفي نظرًا لوجود الشر في العالم الخير الأزلي لله، وبهذا فإنه ينفي وجود الله نفسه. وبما أنه يعترف بأن القوة بهذا المعنى تنتمي إلى وجود الله، فإنه يؤكد أنه ليس هناك إله لا يكون قويًا. وهكذا نرى بأن البراهين الكوسمولوجية على وجود الله لا تفترض وحدها معرفة جوهرية موضوعية لله وكذا معرفة أكسيلوجية صالحة، بل إن الإلحاد يفترض الشيء نفسه.

10،11. إلامَ تنتمي الشخصية والخير الأزلي للوجود الإلهي الموضوعي؟

تنتمي كل الكمالات، بما فيها الكمالات الشخصية، طبقًا للأسباب التي ذكرناها سابقًا، إلى الله. ولنحاول أن نفهم ذلك بطريقة أحسن. لقد رأينا بطرق ثلاثة أن الكائن الموجود يتميز عن العدم: فيما يتعلق بالحقيقة الواقعية[1] وفيما يتعلق بالعقلانية[2] وفيما يتعلق بالقيمة. والوجود بصفته قيمة كبيرة هو أحسن طريقة يمكن بها لكائن موجود أن يتميز بها عن العدم، لأن قيمة الكائن الموجود تتضمن سبب وجود هذا الوجود. فقيمة كائن موجود ما هي التي تقرر في مسألة ما إذا كان هذا الوجود حسنًا أو قبيحًا، وما إذا كان يوجد، وما إذا كان نبيلًا أو خبيثًا، خيرًا أو شرًا.

يعطي «اسم» الله كـ «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أهمية كبيرة في مفهوم الله لتلك الحقيقة التي تقدمها قيمة كائن موجود ما. هذه الحقيقة التي يقدمها البعد الداخلي للكائن والسبب الداخلي لوجود هذا الكائن. وهذه الحقيقة هي في الوقت نفسه «السؤال الأنطولوجي المصيري». وإذا لم تكن لاسم الله أية قيمة، فقد أجيب عن إشكالية الكائن بطريقة راديكالية بمعنى نيهيلي: فإما أن ذاك الكائن الموجود يكون موجودًا أو ألا يكون على الإطلاق. إن وجود العدم مفترض بالمعنى العميق، ليس عن طريق وجوده الحقيقي فقط، بل لأنه خير، ولأن ماهية وكيفية وجوده تكونان موجودتين، ولأنه حمّال للقيم. فالقيمة بمعنى النفاسة التي

(1) لقد تطرقت إلى معنى بعد الوجود بإسهاب في كتابي **«Essence and Existence»** Chap. 2، وكذا في: **«Sein und Wesen»**, Chap. 2.

(2) انظر: Josef Seifert, **«Sein und Wesen»**, Chap. 1

ترتاح في ذاتها وبمعنى أهمية الوجود تجيب في آخر المطاف عن السؤال الميتافيزيقي الرئيس: لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟ وقد لاحظ أرسطو في Agathon الشيء نفسه كذلك عندما قال بأن السبب الأخير هو أهم سبب أنطولوجي، وبأن هذا السبب الهدف يصل مداه الأقصى في الخير.

بما أن معنى هذا الحسن وهذا الخير ـ كالموجودات التي تحمل قيمة في ذاتها ـ هو معنى مشابه ومتضمن لأنواع كثيرة أخرى أنطولوجية وحيوية وعقلية للقيم ـ، فإن السؤال حول أهم وأعمق قيمة يطرح كذلك. هذه القيمة التي لا توجد بلا شك في الوجود الشخصي، بسبب كون الوجود بالمعنى الحقيقي للكلمة يجب التعبير عنه، ويمكن تحقيقه. وفي إطار الوجود الشخصي فإن القيم الأخلاقية تقدم من جديد أهم معنى للخير بصفة مطلقة، ولهذا السبب فإنها تقدم كذلك النواة الداخلية لفكرة الله. ولا يمكن لهذه القيم أن توجد إلا عن طريق الإجابة الحرة بالإيجاب عن الخير وعن ذاك القيِّم في ذاته.

من هنا لا تستهدف الاعتراضات الملحدة ضد الله، في علاقتها بإشكالية علم الإلهيات فيما يتعلق بالشر في العالم، في المقام الأول قيم الحياة وقيم الذكاء وقيم القوة عند الله، بل تستهدف القيمة الشخصية الداخلية لله وتستهدف عدالته. أكثر من هذا أنها تستهدف رحمته وحبه. ويعتبر الإلحاد بهذا المعنى شخصانيًّا، يزعزع القيم الشخصية وخاصة تلك التي لا يمكن تمييزها عن الحرية في أعلى درجاتها الميتافيزيقية[1].

إن اعتبار الله كـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يدفع البعد الوجودي الأكسيلوجي الداخلي ـ هذه الخاصية المهمة لكائن موجود ما، بحيث إنه وبسبب جوهره ووجوده الواقعي يكون خيرًا، ويكون موجودًا ـ إلى النقطة المحورية لفكرة الله. إن كون الله موجود بطريقة كاملة هو في الوقت نفسه الصفة الإلهية العامة الأوثق والأهم في أحسن معاني هذه الكلمة. ولهذا السبب فإن الله قد اعتبر عند أنسليم قبل كل شيء كـ«ذاك الذي لا يمكن أيضًا التفكير في شيء أكمل منه خارجًا عنه»[2]. ولهذا السبب أيضًا فإن السبب الضروري العميق للوجود الإلهي الواقعي يكمن في هذا الكمال القيم كنواة للوجود الإلهي الكامل. هذا الوجود

---

(1) من أجل توضيح القيم الأخلاقية انظر خاصة:
Dietrich von Hildebrand, **Ethik**, Chap. 15, 17-25، وكذا **Moralia**. انظر كذلك بحثنا:
Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?.

(2) انظر في هذا الإطار: Robert Spaemann, «**Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott'**», P. 13-35.

الذي يجد في الكمال الأخلاقي أعلى دعم حر له لكي يصبح أكبر خير ويصبح أوج كل خير أخلاقي. لذلك فإن الله يجب أن يكون قبل كل شيء العدالة نفسها والرحمة ذاتها والخير في ذاته، ذلك أن الله سوف لن يكون إلهًا إذا لم يكن أعلى خير، وسوف لن يكون هذا الخير الأعلى إذا لم يكن هو الخير الأخلاقي في ذاته، وأعلى تجسيد للخير الأخلاقي، الذي ـ وكما قال كانط ـ يكون من الممكن أن ينعت وحده بمعنى غير محدود بكونه خيرًا، لأن كل المعطيات الروحية والخاصيات كالذكاء والقوة لن تكون حسنة إلا عن طريق خيرة الإرادة وإلا ـ وعندما تكون متميزة عن هذا الخير الأخلاقي ـ فإنها تكون سريعة التلف. بالفعل فإن الخاصيات الأخلاقية التي لا تكون لها قيمة والتي تكون في الله كالذكاء والقوة ستكون بشعة أزليًا إذا كانت القوة والحياة فيه متميزة عن الخير الأخلاقي وعن العدالة.

تفترض فكرة وجود شرير صاحب قوة خارقة مخيفة وجودًا أعلى، وجودًا ضروريًا ميتافيزيقيًا، أي الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق. والوحدة الداخلية غير المخلوقة للجوهر الإلهي تجعل الله بالضرورة الخير في ذاته وما يفوق الخير[1]، يمتلك كل واقعية وكل قوة، من دونهما لا يمكن لأعلى قيمة إلهية أن تكون كاملة، ولا يمكن أن يكون ذاك «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». انطلاقًا من هذا فسوف لن يكون موجودًا واقعيًا على الإطلاق، لكنه سيكون خيالًا من صنع قوتنا التخيلية فقط، وإذا كان من الواجب على فكرة الكمال أن تستهدف وجودًا موضوعيًا، يجب أن يكون فكرة خيالية فقط.

إذن وإذا لم يكن الوجود الضروري والواقعي متحدًا مع الوجود الإلهي، فإن الله سوف لن يوجد واقعيًا؛ ليس لأن الواقع كما هو خير، بل لأن الوجود الواقعي والضروري للخير الأزلي ـ الذي يميز الوجود الإلهي غير المخلوق ـ هو وجود متحد مع أعلى كمال قَيِّم. وبهذا فإن أحسن خير، يعني «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، لن يكون هو ذاته إذا لم يكن يوجد واقعيًا. فالخير الأزلي المتخيل أو الممكن فقط لن يكون «أقل كمالًا» أكسيلوجيًا، لكنه سوف يكون غير كامل بصفة أزلية. وتعبر واقعية أعظم كائن Esse وأعظم خير Bonum صحة وجود وتحديث الحياة والكائن. سوف لن يكون أعلى خير موجودًا في غياب أعظم كائن.

---

(1) لا أفهم من هذا ما فهمه أفلوطين وديونسيوس، أي خاصية فوق الخير، لأن هذا مستحيل، لكن ما أقصده هو ذاك الخير الذي يتجاوز كل خير فان، يعني الخير الأزلي.

يشترط الوجود غير المخلوق للمطلق كوحدة عليا للواقع وللعقلانية وللخير أن يكون الأكمل حيًّا وموجودًا بالفعل. ويمكن اعتبار مطلب هذه القيمة للعدل وللخير كتأسيس أنطولوجي داخلي لضرورة الوجود الإلهي الواقعي، ويتضح هذا عندما يعرف المرء بأن الوجود القيم هو الذي يقدم البعد الداخلي للوجود[1].

11،11. بعض المدافعين المعاصرين عن الخيرة الإلهية الأخلاقية واللانهائية، ونقد لسوء فهم الأساس الأكسيلوجي لضرورة الوجود الإلهي

يقدم ريكتينفالد Recktenwald عملًا مهمًّا في دراسته لهذه الإشكالية، التي تعتبر بالنسبة له نواة الفهم الأنسليمي للبرهان الأنطولوجي. وتتأسس هذه الأخيرة على النظر في عقلانية الجوهر والعلاقات الوجودية والحس الموضوعي. ويعتبر هذا العمل مغايرًا للفهم الأكسيلوجي لأنسليم عن طريق شور Schurr، فرنر Werner، وفلاش Flasch، بحيث إن هذا البعد لا يتأسس عندهم إلا على ضرورات فكرية ذاتية؛ ذلك أن هذه الضرورات تصبح عندهم «البناء النظري الأنسليمي». وسوف نرجع إلى ريكتينفالد فيما بعد. وعلى الرغم من أننا نعتبر تأكيد شور على البعد الأكسيلوجي ـ الأخلاقي للبرهان الأنطولوجي مهمًّا جدًّا، وعلى الرغم من أن التأويل الذي جاء به ريكتينفالد لهذا البرهان مهم أيضًا، إلا أنه يجب الاهتمام بالفهم السيئ الذي جاء في مثل هذه الدراسات:

أولًا: لا يجب بأي حال من الأحوال فهم عبارتي أنسليم «الوجود الأحسن» و«الوجود الكامل» بالمعنى الأخلاقي فقط (وبطبيعة الحال ليس بمعنى العدالة في مقابل الكمالات الأخلاقية الأخرى). إنه واضح في النصوص[2] بأن أنسليم لم يعن في عبارته الله الكبير الذي لا يمكن الوصول إليه بأية طريق من الطرق الكمال

---

(1) انظر:
Kurt Flasch, «**Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury**»; Burkhart Mojsisch (Hrsg), Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden/ Die Kontraverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaulino von Marmoutiers, P. 7-48, bes. P. 37.
انظر كذلك: Engelbert Recktenwald, **Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury**.

وكذا:
Hans-Joachim Werner, «**Anselm von Canterbury Dialog, De veritate**' und das Problem der Begruendung praktischer Saetze».

(2) وخاصة في Monologion، الجزء الخامس عشر.

الأخلاقي للإرادة العادلة، بل قد يعني كل الكمالات الخالصة، التي من الأفضل أن تمتلك عوض ألا تمتلك.

واضح أيضًا، وخاصة عندما نفكر في التتمات المتأخرة لتعاليم أنسليم حول الكمالات الخالصة عن طريق دونيس سكوتوس Duns Scotus وآخرين[1]، بأنه لا يمكن اختزال الكمالات الخالصة الواحدة في الأخرى، وأن كمال المعرفة مثلًا أو الحكمة والحياة لا يمكن اختزالها في الكمال الأخلاقي.

لا يتضمن كمال الكبر الإلهي عند أنسليم مجموع الكمالات القيمة فقط، بما في ذلك غير الأخلاقية كالحكمة والمعرفة، وكذا مجموع الكمالات العقلية الخالصة، والجمال والحياة إلخ، لكنه يتضمن الكمال الذي لا يختزل في قيمة كمالات الوجود للوجود الواقعي ولعقلانية الوجود.

سبب الاختزال الأحادي لفكرة الكبر والكمال في الكمال الأخلاقي، واختزال ضرورة الوجود الإلهي في ضرورة وجوب الوجود عند شور وركتينفالد، قد يجدان جذورهما في فكرة كانط المتمثلة في سمو العقل العملي على العقل النظري. فالعقل التطبيقي (الأخلاقي، حسب كانط، هو العقل الوحيد الذي يسمح بالتعرف على كل جواهر العقل لوجوب الوجود الصالح، في مقابل العقل النظري الذي يكتفي بمعرفة علم التجليات، التي تكون نسبية عند الإنسان[2].

إذا تحررنا في معرفتنا للحقيقة الموضوعية وقابلية الوجود للمعرفة بصفة مطلقة من مثل هذه الأخطاء المثالية الذاتية[3]، فإنه سوف لن يكون هناك أي سبب لاختزال الكبر الإلهي وكذا الضرورة الناتجة عنه في وجوب الوجود بالمعنى الأخلاقي للكلمة؛ وسوف لن يكون هناك أي سبب كذلك لموضعة ضرورة وجوب الوجود (وخاصة الضرورة المفروضة من طرف الرغبة فقط) موضع ضرورة الوجود الأنطولوجي. ومن المعلوم أن ريكتنفالد يرفض هذا المعنى المثالي للضرورة الأكسيلوجية للوجود الإلهي.

يتناقض كانط مع نفسه، في بداية تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، عندما يعتقد بأنه ليس هناك، ليس فقط في العالم، بل خارجه كذلك، أي خير لامحدود يمكن التفكير فيه

---

(1) انظر في هذا الإطار:
Allan Wolter, The Transcendentals and their Funktion in the Metaphysics of Duns Scotus; Josef Seifert, **Essere e persona**, Chap. 5

(2) انظر شور، المرجع السابق نفسه له، ص. 131 ـ 132، والنصوص التي استشهد بها هنالك.

(3) انظر محاولة تجاوز هذا النوع من المثال الترانسندنتالي في كتابنا: Josef Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit**; وكذا: **Back to Things in Themselves**.

باستثناء إرادة خيرة بعينها[1]، لأنه لا يفهم هذه المعرفة كمسلمة ذاتية وأخلاقية محضة. كيف يمكن إذن تأسيس هذه المعرفة النظرية التي تحدثنا عنها حول ما هو أخلاقي في فلسفته الترانسندنتالية، التي تقتصر فيها كل الأصناف على العالم الظاهري، والتي تحدد المعرفة من خلال مواضيعها الخاصة، عوض تشكيلها من خلال موضوعها ووجودها، كما يؤكد على ذلك كانط في اعتراضاته الكوبرنيكية[2] فيما يتعلق بكل الأحكام التركيبية القبلية؟ من المستحيل استثناء ما يسمى بـ«العقل العملي»، وخاصة عندما يصل إلى رؤية ميتافيزيقية ونظرية مهمة لـ«الخاصية الخيرة في ذاتها والمهمة للأخلاق»، من الحكم ضد معرفة متعالية للكائن الموجود في ذاته. ولا بدّ أن يكون الحكم الذي أطلقه شور في هذا الموضوع صالحًا، ونجد هذا الحكم في ملحق فلسفته المتعالية حول «العقل النظري»، الذي يطابق كل معرفة موضوعية قيمة[3].

ثانيًا: لا يجب خلط التأسيس الأكسيلوجي الأخير لضرورة الوجود الإلهي مع ضرورة وجوب وجود أخلاقي ما، والذي يقول عنها أنسليم بحق بأنها ستصبح صالحة عندما تبتعد عنها الحقيقة. إن وجوب الوجود هذا، هو هذا الواجب[4] أو هو كل واجب أكسيلوجي خالص آخر يوجد كذلك في الأماكن التي لا يكون فيها الوجود الواقعي مطابقًا له. ولهذا السبب بالضبط فإنه من المستحيل أن تكون ضرورة

---

(1) **I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten**، الجملة الأولى: «ليس هناك في العالم بأكمله، وخارج العالم بصفة عامة، إمكان التفكير في شيء يمكن اعتباره خيرًا باستثناء إرادة خيرة».

(2) انظر مقدمة كتاب: «**نقد العقل الخالص**»، الطبعة الثانية.

(3) انظر شور، المرجع السابق نفسه، ص 71: «إذا كان الوضوح النظري هو الممكن الوحيد، فإنه سوف لن تكون هناك أية شرعية للوضوح. وإذا برهن على الوضوح، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق الوضوح التطبيقي، الوضوح الذي يبرهن عن ذاته في ذاته.
لا ينفع كثيرًا، عندما لا يعترف المرء مبدئيًا أن مسلمة الفلسفة الترانسندنتالية خاطئة، أن يفترض أن المبدأ، حتى ولو لم يكن نظريًا، لا يجب «افتراضه اعتباطيًا» (شور الصفحة 71). كيف يمكن لمبدأ أتى في آخر المطاف من الوعي فقط أن يترك تأسيسه النظري ينمو؟ وقد أدى الشك في هذا بشور إلى الاهتمام بالفلسفة الترانسندنتالية المطعمة من قبل فيخته Fichte الذي ينطلق من «تشكل الوعي من ذاته» ومن التكوين الواعي للسلوك للفرضيات نفسها لكل المواضيع الأخرى، طبقًا للنص الذي استشهد به شور لفيخته في Fichte-**Akad.-Ausg**. 12; (I, 261): 396-397 «كما أن الأنا مفترض، فإن كل الواقع هو مفترض، ففي الأنا يجب افتراض كل شيء». انظر:
Schurr, **Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel**, P. 181. انظر كذلك المرجع السابق لشور، ص 175 وما بعدها، وكذا ص 178 و181.

(4) هناك كذلك نوع خاص من وجوب الوجود ليس أخلاقيًا، كالقيم الإستتيقية أو الأخلاقية، التي لا تكون هي ذاتها من طبيعة أخلاقية. انظر في هذا الإطار: Dietrich von Hildebrand, **Moralia**، أو: **Ethik**, Chap. 19.

الوجود عند أنسليم مؤسسة في وجوب أخلاقي وفي ضرورة هذا الوجوب فقط، ذلك لأن هذا الأخير وكذا موضوعه كما هو لا يكون بحاجة أن يوجد واقعيًا.

من أجل فهم صحيح لمعنى الوجود الإلهي الأحسن، وللضرورة الوجودية الموجودة فيه، يجب على المرء أن يفهم ضرورة أكسيلوجية وأنطولوجية في الوقت نفسه، تطابق الكبر الأزلي لله (Maius)، لذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. لا يمكن لضرورة الوجود الإلهي هذه أن توجد لا في وجوب خالص، ولا أن تتجاوز هذا الأخير، لأن هذا الوجوب لا يتضمن هنا بعد ضرورة الوجود. يجب إذن فهم أكبر في أشمل معنى ممكن، معنى يفهم في ذاته مجموع كمالات الوجود الخير، العاقل والموجود واقعيًا، ويكون من المستحيل اختزاله في الوجوب الأخلاقي. فبمعنى قيمي عميق لوجوب الوجود، الذي يوجد في إطار الكامل الحقيقي كواجب لذاك الذي لا يوجد فقط، بل لذاك الذي يجب أن يوجد والذي يكون أهلًا للشكر، يمكن إذن لضرورة ولكبر الوجود المطلق أن يوجد[1].

يؤسس هذا الوجود الضروري عامة كل الصفات الإلهية، كما يؤسس الكبر الإلهي المطلق في كل جوانبه. ويتأسس هذا الوجود الضروري في كبر يسمو كمال قيمته وكمال أخلاقه اللانهائي عن القداسة وعن الـ Rectitudo للإرادة الحرة، ولا يقتصر على الكمال الأخلاقي فحسب.

ثالثًا: من المستحيل على الوجوب أن يكون ذاك الأكبر، ومن المستحيل أن يؤسس كبر الله عن طريق وجوب الوجود الخالص، ذلك أن هذا الوجوب وعن طريق القيام بهذا الواجب يتغير في الكبر، ولهذا السبب من المستحيل أن يكون ذاك الكبر في ذاته.

رابعًا: لا بدّ لنا أن نتحرر في تأويل «الكبر» الإلهي عند أنسليم من وجهة نظر نسقية محضة من كل ما يستند عليه فيخته والمثالية الألمانية في إعطاء قيمة كبيرة لعفوية الإرادة قبل الوجود وقبل الخير وكذا قبل كل انحلال للإرادة المستعدة لقبول المعرفة. ذلك أنه وبقدر ما تؤسس عفوية الإرادة كبرًا فريدًا ووحيدًا، الذي يؤسس

---

(1) انظر العرض الجميل لشور حول العدالة والمدح عند أنسليم في:
Adolf Schurr, **Die Begruendung der Philosophie durch Anselm von Cantebury**, P. 51-65.
وتوجد هنا تشابهات مهمة بين مفهوم القيمة المطلق لأنسليم، دونيس سكوتوس، ديتريش فون هلدبراندت، كانط، فيخته وشور، على الرغم من اختلاف التأسيس القيمي باختلاف المعرفة النظرية والأنطولوجية لهؤلاء المؤلفين.

بدوره الخير الأخلاقي وكذا «عدالة الإرادة من أجل التحكم في الإرادة الذاتية «Rectitudo voluntatis propter se ipsam servata»[1]؛ بقدر ما تترك عدالة الإرادة القابلية الضرورية لاستقبال المعرفة، التي يتمثل كمالها الأعلى في رؤية ما يؤسسها، وكيف هو هذا المؤسس، ولماذا هو هكذا وليس هكذا، وكذا المعطى المسبق للوجود وللحقيقة. ويجب رفض كل ميل ينحو نحو انحلال الكمال الأخلاقي للإرادة لصالح كائن موجود في ذاته وخير.

يوجد هذا النوع من الميولات في كل محاولات التأسيس المثالية للبرهان الأنطولوجي، التي تحاول من خلال الوضوح الوصول إلى وعي لا يستقبل المعرفة، وبالتالي إلى وعي فاهم للوجود بطريقة غير مخلوقة، ومن المستحيل الوصول إلى التعالي عن طريق هذا الشرط. ويمكن القول دون تناقض عن هذا النوع من المحاولات القائلة بأن الله «غير موجود»، وأن الانطلاق من الكائن في الفكر المحض Esse in intellectu ومن «التحرك الذاتي للفكر»، كما نقد ذلك سونجين Soehngen عند أنسليم في مقابل «طريقة عقلية ـ ساذجة»، هو المنطلق الصحيح للبرهان الأنطولوجي.

قد يعتبر هذا الضعف الأنسليمي الذي لا يمكن تجاوزه ـ وسيكون هذا ضعفه الحقيقي، إذا كان بالفعل ينطلق فقط من الفكر المحض Esse in intellectu محض ـ كـ«قوته الحقيقية». من هنا لا بدّ للمرء أن يتفق مع شور بأنه لا يمكننا أن نتعرف على أي وجود، إذا لم يكن هذا الأخير معطى في الوعي. لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن لأي وجود أن يوجد إذا لم يكن في الوعي، ولا يعني أن الوجود كموجود في ذاته غير معطى للروح كذلك. فإذا كنا نعرف أننا نوجد، فإننا لا نتعرف على أي وجود في العقل، بل على وجود واقعي في ذاته[2]. وإذا كنا نفهم دائمًا وجوب وجودنا هكذا وعدم إمكان وجودنا بطريقة أخرى كقانون وجودي ضروري، فإن هناك بلا ما لا يدع مجالًا للشك شيئًا في ذاته معروفًا لنا، صالح لكل العوالم الممكنة والحقيقية.

---

(1) انظر: Anselm von Canterbury, **De veritate**, I, Allers, P. 193, 12-13, وكذا، المرجع نفسه:
«De Conceptu..., III; ii», 143, 16-17: «يجب على المرء... أن يعرف بأنه لا يمكن للعدالة أن توجد خارج الإرادة، إذا كانت هناك عدالة، لكي تحافظ على إرادتها ذاتها كعدالة».
«Sciendum... est quia iustitia non potest esse nisi in voluntate, si iustitia est recitudo voluntatis propter se serveta».

(2) انظر: D. von Hildebrand, «**Das Cogito und die erkenntnis der realen Welt**».

إذن، إذا كانت الأنطولوجيا الواقعية ونظرية المعرفة كقابلة لاستقبال المعرفة، ومكتشفة للوجود وآخذة لهذا الأخير، مستثنية للوصول إلى وجود في ذاته، فإنه سيكون من المستحيل تأسيس البرهان الأنطولوجي كبرهان موضوعي على وجود الله[1]. فاستقبال المعرفة لا يعني السلبية والتبعية، لكنه الخاصية الأصلية للمعرفة: فهم الوجود الموجود هكذا، كما هو، لأنه هكذا وليس بصورة أخرى. ودون هذه الخاصية، التي تنتمي إلى الجوهر الميتافيزيقي لكل معرفة إنسانية وإلهية، فإن كل معرفة ستكون عدمًا، وستصبح فرضيات مخالفة جوهريًّا للمعرفة. وفي الحقيقة فإن كمال المعرفة المخالفة راديكاليًّا لكل مخلوق لا تكون أقل قيمة من ممارسة هذا المخلوق. لا يمكن اختزال الواحد في الآخر لأنهما يعتبران كَمَالَيْنِ للوجود الشخصي.

11، 12. الاتحاد الأعلى للضرورة الأنطولوجية والواقعية والأكسيلوجية - جوهر البرهان الأنطولوجي

إذا كنا قد بنينا كل دفاعنا عن البرهان الأنطولوجي على واقعة كون هذا البرهان مؤسسًا على جوهر ضروري وعلى وجود ضروري موضوعي، وليس على فكرة ذاتية أو على مفهوم ذاتي، فإنه بإمكاننا أن ندرس الآن النواة العميقة لهذه الضرورة الأنطولوجية الموضوعية في البعد الأكسيلوجي للوجود الإلهي. وكون الله يوجود ضروريًّا وواقعيًّا لا يكمن في ضرورة وجودية محايدة، بل في ضرورة قيمة مؤسسة بدورها في الخير، وتعتبر هذه الضرورة وجودًا واقعيًّا وضرورة وجودية في الوقت نفسه. وبالنظر إلى الجوهر الموضوعي لذاك الذي يكون كاملًا بالضرورة ودون حدود، وبالنظر إلى الخير الأزلي في جوهرذاك الذي ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، والذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، فإن الله لا يكون خيالًا محضًا، ولا يكون فكرة غير موجودة، ولا يكون Noema محضة لأفعالنا الواعية، ولا يكون مؤسسًا من طرف هذه الأخيرة.

تكمن كل أهمية وجوب الوجود في ضرورة الوجود الإلهي هذه، المؤسسة بهذه الطريقة. ولا يجب فهم ضرورة الوجود هنا كضد للكائن الموجود فعلًا، بل يجب فهمه بمعنى ذاك الذي هو أكثر من كونه يوجد فقط، لأنه يجب في الوقت نفسه أن يوجد. إذن، وبسبب وحدة الطبيعة الإلهية غير المخلوقة، فإن الحقيقة اللانهائية والعقلانية اللانهائية والسمو القيم اللانهائي تكون بالضرورة متحدة. ويصحّ هذا كذلك

(1) انظر شور، المرجع السابق، ص 135 وص 74.

على الكمال القيم لله، الذي اعتبره ستيفان تروفيموفيتش Stefan Trofimowitsch تاج الوجود، الذي يسمو في الوقت نفسه عن الوجود. إن ما قاله ريشارد فاجنر Richard Wagner في ملحمته الغنائية «تريستان وإزولدا Tristan und Isolde» فيما يتعلق بتأسيس الأزلية[1] حول قيمة الحب، يمكن تطبيقه كذلك على السبب الداخلي للوجود الإلهي: «ما هو أثمن من الحب؟ إن الحب يوجد في مكان أعلى من الوجود، الحب هو تاج الوجود، وكيف يمكن أن لا يخضع الوجود له؟ إذا كنت قد أحببت الله وفرحت لحبي له، فكيف يكون ممكنًا أن يمحيني أنا وأصدقائي ويحولنا إلى عدم؟ إذا كان الله موجودًا فإنني إذن أزلي!»[2].

يتضمن نوع الضرورة الأكسيلوجية وسيادتها على الوجود الواقعي، التي يؤكدها ستيفان تروفموفيتش في برهانه على الأزلية، معنى آخر جديدًا في البرهان الأنطولوجي، بحيث إن الوجود المطلق والقيم الموجود في الله وحده يتأسس بهذا

(1) انظر: Richard Wagner, **Tristan und Isolde**, II. Akt, M. 26:
«حبي وحبك يا إزلدا؟
أية لمسات موت.
يمكنها أن تقضي عليه؟
هذا الموت القوي الواقف أمامي،
كيف يهدد جسدي وحياتي،
التي سأتركها عن طواعية للحب،
كيف يمكنني أن ألمس الحب نفسه؟
هل أموت من أجله،
لأمت إذن عن طواعية،
كيف يمكن للحب أن يموت معي،
الحب الذي يعيش أبديًا ينتهي معي؟
لا يمكن لحبها أن يموت أبدًا،
كيف يموت إذن حب تريستان؟

(2) F.M. Dostojewskij, **Die Besessenen**, P. 486.، انظر كذلك تتمة النص (المرجع نفسه، ص487): «ففكرة وجود شيء آخر أعدل وأسعد بطريقة لا تقدر مني، تملؤني براحة لا تقدر ـ وبفكر لا يقدر ـ، مهما كنت ومهما عملت! والمعرفة بالنسبة للإنسان والإيمان في كل لحظة يمثلان أكثر من السعادة الشخصية، بحيث إن هناك لكل الناس سعادة كاملة ومريحة... إن كل قانون الوجود الإنساني يكمن في كون الإنسان يركع دائمًا أمام شيء أزلي مشرف. وإذا أخذ المرء للإنسان هذا المشرف الأزلي، فإنه [أي الإنسان] سوف لن يعيش وسيموت من شدة الشك. إن ذاك اللامقدر وذاك الأزلي يعتبر بالنسبة للإنسان ضروريًا ضرورة هذا الكوكب الصغير حيث يعيش... يا أحبائي، أنتم كلكم، كلكم: ليعش الفكر الكبير. ذاك الفكر الأزلي! يجب على كل إنسان، كيفما كان، أن يركع أمام وجود الفكر الكبير. وحتى أبلد إنسان في حاجة إلى المشرف. بيرتروشا...كم أنا مشتاق لرؤيتكم مرة أخرى! إنكم لا تعرفون، لا تعرفون أنكم قد اعترفتم أنتم كذلك بالفكر الكبير الأزلي!».
انظر كذلك: Richard Wagner, **Tristan und Isolde**, II. Akt

المعنى على الوجود الواقعي. ذلك أن الله لا يوجد كذلك حقيقة وضروريًا إلا لأن الضرورة تنتمي إلى الخير الأزلي، إلى ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، بحيث إنه يوجد فعليًا.

إن الخير الأزلي والقيمة الأزلية، التي نفهم على ضوئها «الكبر» الإلهي، هي نواة الجوهر الإلهي، بحيث يمكن للمرء أن يقول بأن الله يمتلك كل الصفات الأخرى، لأنه ليس هناك شيء أعلى من هذه القيمة الأزلية، وليس هناك شيء آخر أكبر منها يمكن التفكير فيه، يتطلب هذه الصفات. وإذا كان من الممكن أن يكون الوجود العرضي أحسن من الوجود الضروري، فإنه سوف لن يكون بإمكان الله أن يوجد ضروريًا. وإذا كان من الأحسن أن يكون بشعًا عوض أن يكون حنونًا، فإنه سيكون بشعًا. وهكذا فإنه مؤسس في الجوهر الضروري لله على أنه يمتلك، وكما يقول لايبنتز، كل الكمالات من دون حدود (sans bornes). ولهذا السبب فإن عبارة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» تقدم النواة الداخلية للجوهر الإلهي. من اللازم إذن أن يمتلك الله كل الكمالات الخالصة ولا يمكنه أن يفتقد إلى أية خاصية يكون من الأفضل أن يمتلكها. فإذا كان من الأفضل أن يكون بالمعنى المطلق شخصًا عوض ألا يكون شخصًا، فإن الله شخص. ويمكننا أن نذهب بعيدًا لنقول: إن الله شخص وحكيم أزلي، لأنه من الأفضل أن يكون شخصًا ومن الأفضل أن يكون حكيمًا وحكيمًا أزليًا، عوض أن يكون جوهرًا لاشخصيًا أو أن يمتلك حدودًا لحكمته. وهكذا فإنه «من الأحسن أن يكون أحسن من كل ما هو غير كامل أو كامل بطريقة ناقصة منه»، وهذا ما يشكل السبب الداخلي المتمثل في كون الله يمتلك كل خاصياته، وهذا ما يقدم كذلك السبب العميق لضرورة الوجود الإلهي.

انطلاقًا من هذا، أصبح مفهومًا لماذا كان مشروعًا بالنسبة لنا الانتقال من Id quo maius nihil cogitari possit (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه) إلى Is quo maior nihil cogitari possit (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه). ذلك أنه ليس هناك أي كمال يمكنه أن يتفوق على الوجود الشخصي. إن عدالة وعدل الإرادة الحرة هما، في إطار الكمال القيم والشخصي لله، أعمق قيمة له. فالشخص والخير الأخلاقي المؤسس على حرية وعدالة إرادته هما اللذان يمكنهما أن يوجدا الله. ولله (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه) يوجد لأنه جوهر شخصي، وليس هناك شيء أكبر قيمة منه، ولا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر قيمة منه. زيادة على هذا، فإن هذا الأحسن الجوهري هو ضروري، كما هو الشأن بالنسبة للخير الذي لا يمكن الوصول إليه، والذي يوجد كذلك واقعيًا بالضرورة في أسمى المعاني.

الباب السادس

المنطق والميتافيزيقا
في البرهان الأنطولوجي

الجزء الثاني عشر

البنية المنطقية والأسس الميتافيزيقية للبرهان الأنطولوجي

هناك جدل كبير ومتعدد الجوانب حول ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله، يتعلق بالبنية المنطقية لهذا البرهان. والسؤال الأول والراديكالي هنا هو ما إذا كان البرهان الأنطولوجي على وجود الله برهانًا على الإطلاق أو لم يكن إلا فهمًا مباشرًا للجوهر الإلهي، وبالتالي للوجود الإلهي.

12، 1. البرهان الأنطولوجي كفهم دياليكتيكي وسيط مباشر وكبرهان

إن وجهة النظر القائلة بأن الأمر لا يتعلق في البرهان الأنطولوجي ببرهان معين، لكن بفهم مباشر يتطابق تاريخيًا وموضوعيًا. فقد اهتم الكثير من المؤلفين المنتمين إلى القرون الوسطى (بونافانتورا، طوماس الأكويني، دونيس سكوتوس إلخ) بهذا البرهان تحت هذا النوع من العناوين: «ما إذا كان الوجود الإلهي معروفًا عن طريق ذاته»، و«ما إذا كان واضحًا انطلاقًا من ذاته» إلخ. ففي بداية مؤلفه «سر التثليث» De mysterio trinitatis، يهتم بونافانتورا مثلًا بالبرهان الأنطولوجي في إطار إشكالية ما إذا كان الوجود الإلهي واضحًا مباشرة أو أنه يتطلب برهانًا على ذلك. ويعطي بونافانتورا للبرهان الأنطولوجي في هذا الإطار معنى واضحًا مباشرًا[1]. ويعالج طوماس الأكويني البرهان الأنطولوجي، على

(1) انظر: Bonaventura, De mysterio trinitatis, I, I, 29, In: Doctoris Seraphici S. Bonaventura **opera omnia**, Vol. V, P. 49:
«edita similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile».
انظر كذلك المرجع نفسه، ص 50:
«quia ipsum adeo est evidens in se et certum cognoscenti, quod... non est aliquid, per quod possit ab hoc veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum...».

الرغم من وجهة نظره السلبية فيما يتعلق بقيمة هذا البرهان، في إطار هذه الإشكالية[1]. وقد حاول الكثير من الكتاب في العصر المعاصر، كسونتاج F. Sontag في كتاب مهم حول معنى الحجة في برهان أنسليم[2]، أن يوضحوا أن الأمر يتعلق بطريقة تفكير البرهان الأنطولوجي بدياليكتيك موجه من طرف جمهورية أفلاطون ومن طرف De magistro الأوغسطيني، اللذين من الواجب أن يقودا في خاتمتهما إلى فهم مباشر لله.

قد تُحْدِثُ تأكيدات أنسليم ودورانه حول «برهان بسيط»، لا يجب أن يتحرك بتعب عن طريق خطوات كثيرة، عن كون هذا البرهان يتأسس في آخر المطاف على «فهم» مباشر، أو بأنه يقود إلى هذا الفهم.

حاولنا في كل ما سبق أن نبين أن الجوهر الإلهي نفسه في حقيقته الداخلية غير المخلوقة موجود، وعلى هذا الوجود يؤسس البرهان الأنطولوجي في آخر المطاف الوجود الإلهي. وبهذا فقد قدمنا بالتأكيد فهمًا مباشرًا، كما لو أنه وصول إلى نتيجة ما بفضل الاستنتاجات المنطقية للمقدمات. على كل، يجب في آخر كل هذه الحجج، التي توجد في البرهان الأنطولوجي أيضًا، أن توجد المعرفة التأملية المباشرة، التي تقود في ذاتها ـ حتى وإن كان ذلك بالكثير من الأسرار ـ إلى الدفع إلى الاهتمام بالجوهر الإلهي غير المخلوق والضروري إلى استنتاج كون الله، الذي يكون الوجود الضروري منتميًا إلى جوهره غير المخلوق، موجود! وإذا فهم هذا «البرهان» بالنظر إلى توضيح الوجود الإلهي انطلاقًا من الجوهر الإلهي، فإن أعلى خطوة في هذا البرهان تكون من دون شك فهمًا مباشرًا للوجود الإلهي، كما لو كان بإمكانه تقديم برهان أو قياس Syllogismus على وجوده.

هنا يكمن أيضًا سبب بساطة البرهان الأنطولوجي، الذي يسعى من وراء تلك المعرفة اليقينية المباشرة كبرهان يمكنه أن يقدم، كما يؤكد أرسطو في «التحليل الثاني»، نقطة انطلاق كل برهان وكل معرفة عقلية بصفة عامة؛ إلى تقديم أصل وأساس كل معرفة عقلانية.

يمكننا أن نقول أيضًا إن البرهان الأنطولوجي يقدم محاولة البرهنة على الوجود

---

(1) ينطبق هذا بالخصوص على مناقشته لهذا البرهان في كتابه **Summa theologica** وفي De veritate انظر في هذا الإطار كذلك: Matthew R. Cosgrove, «**Thomas Aquinas on Anselm's Argument**», P. 513 ff.

(2) انظر: Frederick Sontag, «**The Meaning of 'Argument' in Anselm's Ontological 'Proof**»، وخاصة الصفحة 462 وما يليها.

المطلق والأعلى، عن طريق فهم فلسفي معين ومحدود، لا يتضمن فهمًا مباشرًا لله، بل يتضمن شيئًا أكثر عن طريق التفكير في العالم وعن طريق مساعدة خطوات دياليكتيكية مختلفة؛ لكنه في الوقت نفسه فهم مباشر، بمعنى أنه يفهم الجوهر الإلهي الفريد والوحيد وغير المخلوق والضروري وغير المختزل.

حسب هذا التحليل فإن البرهان الأنطولوجي ليس في آخر المطاف شيئًا آخر سوى فهم للجوهر الإلهي غير المخلوق والضروري، الذي يتعالى عن روحنا تمامًا كتعالي كل جوهر ضروري آخر، كالمثلث مثلًا، تعاليًا بالمعنى المطلق للكلمة. ويتضمن هذا التعالي الوجود الضروري.

تفترض كل البراهين الأخرى على وجود الله، بما في ذلك البرهان الكوسمولوجي، بهذا المعنى معرفة مباشرة للجوهر الإلهي، حتى وإن كانت تجربة الوجود هكذا للجوهر الإلهي، في إطار ما أشرنا له سابقًا، غير مباشرة. ولا يعمل البرهان الأنطولوجي شيئًا آخر غير توضيح أكثر لهذه المعرفة المباشرة معتمدًا في ذلك بحزم لا مرد فيه على المعرفة غير المباشرة ـ المباشرة للجوهر الإلهي، بحيث إنه يعتبر أن كل الطرق غير المباشرة، عن طريق البراهين من خلال العالم، ليست أهلًا بالثقة، وهي على كل حال غير ضرورية؛ ذلك أن الكائن في ذاته ولذاته هو الذي يؤسس الله الأزلي والمطلق. وهذا الكائن موضح من طرف الجوهر الإلهي غير المخلوق في ذاته، حيث يتأسس.

إن «البرهان» الأنطولوجي مكون في آخر المطاف من حجة مفادها أن الوجود الإلهي هو وجود واضح بالطريقة السالفة الذكر نفسها، ومؤسس في جوهر ضروري وغير مخلوق كباقي القوانين الجوهرية والحقائق الضرورية الأخرى، التي نفهمها مباشرة. فكما نفهم بأن فعل المحادثة يتطلب قابلية السمع، فإنه يمكننا أن نفهم كذلك بأن قابلية السمع تنتمي بالضرورة إلى جوهر الأفعال الاجتماعية، تمامًا كما ينتمي الوجود بالضرورة إلى الجوهر الإلهي. وعلى ذكر هذا فإن بونافانتورا يشبه هذا الوضوح مع وضوح مبدأ التناقض[1]. وهكذا فإن البرهان الأنسليمي سيكون إذن فهمًا للوجود الإلهي الضروري كبرهان. فكما نفهم أن المسؤولية تفترض بالضرورة الحرية (ولهذا السبب إذا كانت المسؤولية توجد حقًا، فإنه يجب على الحرية أن توجد

---

(1) انظر ما سبق في الجزء الرابع. انظر كذلك: John P. Doyle. «**Saint Bonaventura and the Ontological Argument**», P. 270. وانظر:
J. Seifert, «**Bonaventura Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit**», P. 38ff.

بالضرورة)، فإننا نفهم بالطريقة نفسها النوع الفريد للجوهر الإلهي واتحاد الوجود والجوهر فيه، بحيث إن الله يوجد بالضرورة، واقعيًا ومن دون شرط.

إن الوجود الإلهي الواقعي والضروري غير المشروط واضح من خلال جوهره الضروري كذلك، كما أنه يوضح باستمرار الوجود المشروط والعرضي للكائن الموجود النهائي، انطلاقًا من جوهره الضروري. هذا الجوهر الذي لا يتضمن الوجود. إن البرهان الأنطولوجي يقدم إذن معرفة حكم تركيبي قبلي صحيح، مؤسس في جوهر الطبيعة الإلهية الضرورية المتعالية عن الإنسان.

إن فهم البرهان الأنطولوجي في نواته العميقة كمعرفة مباشرة لا يستثني فهم هذا البرهان كبرهان، مادام المرء لا يفكر فيه في المعرفة المباشرة للجوهر الإلهي، التي توجد في نهاية طريقة التفكير الدياليكتيكي، لكن عندما يفكر في الفرضيات والشروط التي يمكنها أن توجد في خطوات التفكير المنطقي فقط. ويمكن تقديم هذه الخطوات في شكل برهان منطقي. إن المعرفة الإنسانية ليست إذن معرفة حدسية، لكنها تكون في الحالات التي يكون فيها الفهم المباشر متاحًا لنا معرفة وصفية.

نلمس هذا التفكير في أسس طريقة الدياليكتيك الأفلاطوني وعلاقته بفهم الوجود، التي يشير إليها أفلاطون في الكتاب الخامس والسادس والسابع من كتابه «السياسة Politeia»، وكذا في جدالات كثيرة أخرى. ويمكن للمرء أن يتحدث عن ضرورة إيصال أو تقليص الكثير من المعارف المباشرة عن طريق التمييز بينها وعن طريق التساؤلات وعن طريق سلسلة من التفكير الشكلي المنطقي الصالح، من أجل التمكن من فهمها مباشرة. يمكن للمرء أن يميز مثلًا في إطار الطريقة الدياليكتيكية النظرية التي اكتشفها أفلاطون، والتي ستساعدنا في هذا البحث، لحظات مختلفة:

أولًا: إن المفاهيم والشروح والتمييزات كالتمييز بين المفهوم والجوهر، وبين الأحكام القبلية التحليلية والتركيبية، وبين الكثير من أنواع التجارب والمعارف الوجودية إلخ، توظف للتحضير للفهم المهم للبرهان الأنطولوجي كشرط مسبق لا بدّ منه.

ثانيًا: إن الجواب عن الاعتراضات بمساعدة مثل هذه التمييزات تنشر العلاقة بالفهم المباشر إلى باقي الشروط والنتائج غير المفصح عنها. ذلك أن هناك، بالنسبة للمفهوم عن طريق ذاته الكثير من النتائج الضرورية الأخرى والكثير من الأسس التي لا يمكن للعقل الفاني أن يفهمها إلا في أفعال زمانية متفرقة وعن طريق وسائط لخطوات فكرية وصفية. وهكذا فإن ما هو كثير الوضوح ومباشر، كمبدأ التناقض مثلًا، يشترط أنه يمكننا أن نعرف ما هو الوضوح وما هي الحقيقة وما هو نوع قانون ما إلخ. فكل معرفة، ولو كانت بسيطة جدًا وبدائية جدًا، هي معرفة موجودة في كون عقلاني، يساعد إلقاء الضوء عليه توضيح هذه المعرفة كذلك.

ثالثًا: يمكن التعبير عن الكثير من هذه الشروط، حتى في علاقتها بما هو مفهوم في ذاته، في شكل نتائج شكلية منطقية. وسنهتم بهذا بإسهاب فيما سيأتي.

12، 2. الفرضيتان الأساسيتان لهذا الجزء

1. إن البرهان الأنطولوجي ليس برهانًا منطقيًا موجهًا Modal-logisch، لأن ضرورة الوجود الإلهي هي ضرورة ميتافيزيقية وليست ضرورة منطقية.
2. إن الأساس المنطقي لهذا البرهان وكذا التمييز المنطقي العالم يلعب دورًا مهمًا في إطار البرهان على وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي.

سنحاول في هذا الجزء أن نؤسس فرضيتين اثنتين، مهمتين جدًا لفهم البرهان الأنطولوجي: هناك من جهة الفرضية القائلة بأن ضرورة الوجود الإلهي هي ضرورة أنطولوجية وليست ضرورة منطقية؛ وقد اهتممنا باستفاضة كافية بهذه الأطروحة، التي سنحاول أن نوضحها في هذا الجزء من وجهة نظر جديدة[1]. ومن جهة أخرى هناك الأطروحة القائلة بأن المنطق يلعب دورًا مهمًا جدًا في البرهان الأنطولوجي، لكن لا تلعب قوانين الاستنتاج المنطقي المحض ـ وبسبب بساطته وخاصيته الخاصة كفهم لضرورة وجودية ما ـ فيه ـ ذاك الدور المهم الذي تلعبه في البراهين على وجود الله الأخرى. وعلى العكس من ذلك فإن التمييزات المنطقية العامة تلعب فيه دورًا مهمًا جدًا بالمقارنة مع براهين أخرى.

لا يمنع كون البرهان الأنطولوجي ـ وكما أشرنا إلى ذلك ـ ليس برهانًا، بل فهمًا للجوهر الإلهي غير المختزل، البنيات المنطقية من لعب دور مهم في البرهان الأنطولوجي، مادام هذا الأخير يتقدم في شكل برهان ـ وخاصة بالنظر إلى فرضياته المتعددة ـ. وتطور هذه الأخيرة قد يؤدي إلى مشاكل عميقة وصعبة للمنطق أكثر من أي شكل آخر من البرهنة في كل البراهين على وجود الله الأخرى. ذلك أنه، وعلى الرغم من كون البنيات الفكرية المنطقية الشكلية مهمة جدًا في البراهين الأخرى ـ على العكس في البرهان الأنطولوجي ـ، فإن هذه البنيات ليست لها في البرهان العرضي والكوسمولوجي هذه العلاقة المعقدة بالمشاكل المنطقية للفرضيات الوجودية، وبالقوانين المنطقية الموجهة كما هو الحال في البرهان الأنطولوجي.

بما أن أشكال الاستنتاج في البرهان الأنطولوجي في قيمته ليست لها صلة

---

(1) لقد أشار الكثير من المؤلفين إلى هذا، على الرغم من أنهم لم يتعرفوا في الكثير من الأحيان على المعنى الصحيح لهذه الأطروحة. انظر مثلًا: William E. Man, «**The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument**».

بصحة مقدماته فقط، بل بمبادىء الصلاحية المنطقية الشكلية للبرهنة أيضًا، فإنه يبقى من الضروري، بما لا يدع مجالًا للشك، الفحص الدقيق للصلاحية المنطقية الشكلية للبرهان الأنطولوجي. ويجب القيام بهذا، وللأسباب التي سوف نذكر، بأدوات المنطق الفلسفي الكلاسيكي فقط، وليس بمساعدة المنطق الرياضي والرمزي المتعارف عليه اليوم، نظرًا للأسباب الثلاثة التالية:

أولًا: إن منطق اليوم ليس الأورغانون Organon المنطقي الدقيق لأرسطو، ما دامت أسس المنطق الحديث في كليتها أو في جوانب منها ليست مقنعة إلى حدّ الساعة، وفي بعض الأحيان فإن المبادىء الواضحة للمنطق تترك المكان للبديهيات غير الواضحة.

ثانيًا: إن هذا المنطق الرمزي قد غادر مملكة الفلسفة في اتجاه مملكة العلوم الشكلية التي تشبه الرياضيات. ولهذا السبب فإن هذا النوع من المنطق قد يسمح به على أكبر تقدير في إطار الفلسفة، التي تهتم بالأسس الموضوعية والواضحة للعلم، بعد توضيح أسسه الفلسفية بطريقة جيدة[1].

ثالثًا: إن استعمال المنطق الرمزي والرياضي يكون مهمًا في الأماكن التي تكون فيه سلاسل طويلة وغير ذات نهاية من خطوات التفكير المنطقي الشكلي قد تطورت، كما هو الشأن في الرياضيات. وهنا يكون من الصعب تقديم هذه الأسس دون تقليص وشكلنة Formalisierung المنطق الرمزي الحديث. ولهذا السبب فإن هذا الأخير يقدم في دراسة هذا النوع من الأسس المنطقية الشكلية المعقدة مساعدة قيمة. على العكس من هذا فإن الأمر يتعلق بالبرهان الأنطولوجي بصفة خاصة بعلاقات أنطولوجية وإبيستمولوجية، وتكون العلاقات المنطقية الشكلية فيه بسيطة نسبيًا ومن السهل التعبير عنها عن طريق أدوات المنطق الكلاسيكي. ولهذا السبب فإن الأسس المعقدة جدًا لمعدات البرهان الأنطولوجي من أجل تقوية هذا البرهان تكون زائدة فقط[2]. وتكون أدوات المنطق الكلاسيكي والفينومينولوجي ضرورية وكافية في الوقت نفسه لشرحه المنطقي. وتعتبر كافية لأنه من السهل التعبير عن البنيات الأساسية المنطقية الشكلية للبرهان الأنطولوجي بلغة المنطق الكلاسيكي. وضرورية لأن حسابًا رمزيًا وشكليًا محضًا لهذا البرهان لا يمكن أن يبرهن عليه من وجهة نظر فلسفية، ولا يمكن على كل حال أن يقود إلى وعي مبادىء صلاحية هذا البرهان. وعلى العكس من هذا فإن أدوات

---

(1) من الممكن أن هذه النقطة قد لا تلعب أي دور، كما تشير إلى ذلك النقطة الثالثة ضمنيًا.

(2) ويصح الشيء نفسه على أغلب الأطروحات الفلسفية الأخرى.

المنطق الكلاسيكي وأدوات المنطق الفينومينولوجي تركز على المعطيات الواضحة للطبيعة وصلاحية القوانين المنطقية الشكلية من أجل تطبيقها على البرهان الأنطولوجي، وبهذا فإنها تساعد على توضيح هذا الأخير فلسفيًّا. وبغضّ النظر عن هذا فإن الأسس الحقيقة للبرهان الأنطولوجي توجد في ميدان الأنطولوجيا والميتافيزيقا ونظرية المعرفة وليس في ميدان المنطق، كما أكدنا دائمًا.

لا يعني هذا بأية طريقة من الطرق ـ على كل حال بعد التوضيح الضروري للأسس الميتافيزيقية والمعرفية النظرية ـ أن التحليل الرياضي للأسس المنطقية لهذا البرهان غير مفيد له، ومن الممكن ألا يكون مهمًّا بالنسبة له؛ ذلك أنه لا يريد فقط تقديم الأسس المنطقية الشكلية للبراهين بطريقة شكلية وبمضمون مجرد، لكنه يريد أن يقدمها كذلك في مضمون وجوهر القوانين المنطقية للغة المجردة للمنطق الرمزي. ونترك مهمة البحث عن هذا إلى باحثين آخرين، ذلك أن الاهتمام بهذه القضية سوف لن يفيد دراستنا الحالية كثيرًا.

لا بدّ إذن على ضوء هذا من أخذ الأطروحتين السابقتين بعين الاعتبار لكي نتمكن من تأسيسهما كالتالي:

1. من أجل التأكيد بأن ضرورة الوجود الإلهي ليست ضرورة منطقية.
2. من أجل التأكيد بأن المنطق يلعب دورًا مهمًّا ومعقدًا في البرهان الأنطولوجي، لكنه ـ بسبب الخاصية المميزة لهذا البرهان كفهم بسيط ومباشر للضرورة غير المخلوقة للجوهر الإلهي ـ ليس بهذه الأهمية بالمقارنة مع البراهين على وجود الله الأخرى.

من أجل فهم جيد لهاتين الأطروحتين ولتأسيسهما، من الواجب تقديم بعض الأفكار حول المنطق بصفة عامة وحول علاقته بمشاكل المنطق الموجه (ذي جهة) بصفة خاصة.

12، 3. المنطق الفلسفي والمنطق الشكلي الرمزي والمنطق الموجه Modale والأنطولوجيا الموجهة

لكي نفهم الأطروحتين السالفتين، ولكي نؤسسهما منطقيًّا، ولكي نفهم الخاصية الفلسفية للبرهان الأنطولوجي، ولكي نبرر الأطروحة المتمثلة في كوننا نرى بأن مناهج وقوانين الفلسفة الكلاسيكية والمنطق الفينومينولوجي، يعني اعتبارنا منطق البرهان الأنطولوجي غير ضروري واعتبارنا السلاسل البرهانية المنطقية الشكلية معقدة، فإن خروجًا قصيرًا عن الموضوع سيكون ضروريًّا من أجل تمييز المنطق الفلسفي المحض عن المنطق الرياضي ومن أجل تبرير لماذا نعتبر الإشكالية الصيغية للبرهان الأنطولوجي كإشكالية أنطولوجية محضة.

يمتدح المرء في عصرنا بصفة عامة ـ وخاصة منذ بولا Boole، روسل ـ وايتهيد Russel-Whitehead وفريجي Frege - التطور العظيم الذي حققه المنطق، والذي كان كانط يعتقد أنه لن يتجاوز أبدًا حدود المنطق الأرسطي. لا جدال إذن بأن المنطق كعلم شكلي محض، والذي له علاقة قرابة مع الرياضيات، قد عرف تطورًا عظيمًا وثوريًا. لكن فخر هذا المنطق الجديد الرمزي أو الرياضي خال من أي موقف فلسفي، كما لاحظ ذلك إ. كوبي I. Copi[1]، لأنه لا يمكن التمييز فيه أكانت القوانين المنطقية قواعد نفسية أو اتفاقية Konventionelle للعب بالرموز، ولا يمكن للمرء أن ينتظر منه [أي المنطق] أي شرح ولو طفيف للإشكاليات الفلسفية الرئيسة للمنطق، كإشكالية جوهر الحقيقة والحكم (مثلًا ما إذا كان هذان الأخيران يوجدان تطابقًا أو اتفاقًا)، وكإشكالية الشكل الصحيح للبراهين الاستنتاجية وجوهر الصلاحية.

لا يمكن للمنطق بطبيعة الحال أن يجيب عن السؤال الأساسي، والبسيط في الوقت نفسه، المتعلق بمعنى الحقيقة في المنطق، يعني حقيقة الحكم وما يؤسسه. إذن، وباستثناء هذه الإشكاليات الفلسفية المهمة، المتعلقة بجوهر حقيقة الحكم وطبيعة الجواهر والقوانين المنطقية، فإن المنطق الرياضي، الذي لا نجادل البتة في صحته والذي أصبح علمًا شكليًا مهمًا يشبه الرياضيات، لم يعد فلسفة، بل أصبح علمًا مخالفًا لهذه الأخيرة تمامًا كالرياضيات.

أصبحت صيرورة انفصال المنطق عن الفلسفة، وانفصال المنطق الرياضي عن المنطق الفلسفي مبررًا وضروريًا، تمامًا كما طورت الرياضيات بلا نزاع خارج الفلسفة المستقيمات والنقط والدوائر وكذا الأعداد. على كل حال فإن لا فلسفة الرياضيات ولا المنطق الفلسفي قد حققا أي تقدم بهذا الانفصال عن الفلسفة، ذلك أن فلسفة الرياضيات هي شيء مغاير للرياضيات، لأنها تتساءل مثلًا عن ماهية الرقم في الحقيقة، وماهية أي قانون هندسي إلخ، وبالتالي فإنها تبحث عن جواب لجوهر هذه الظواهر مغاير لما يبحث عنه الرياضي حتى وإن كان يطرح الأسئلة نفسها.

بقيت الأشياء متشابهة في صيرورة انفصال المنطق عن الفلسفة. وانطلاقًا من هذا أعتقد بأن المنطق، وعلى عكس الرياضيات، قد اعتبر جزءًا مهمًا من

(1) Irving M. Copi, **Symbolic Logic**:
«Controversial philosophical questions are not allowed to intrude. The entire books is written from what is sincerely intended to be a philosophically neutral point of view».

الفلسفة، وهذا شيء صحيح بطبيعة الحال. والإشكاليات من قبيل إشكالية جواهر وأنواع التعاريف وإشكالية الأحكام وأنواعها، وادعاء الحقيقة أو الخطأ، وإشكالية جوهر القوانين المنطقية ووضوحها وأنواع الاستنتاجات إلخ هي إشكاليات فلسفية حقيقية وأساسية. هناك إذن منطق فلسفي، وهو في حد ذاته جزء من الفلسفة يسمى منطقًا، وليس هناك أي تخصص آخر يمكنه أن يتحكم فيه من غير الفلسفة، وهو جزء ليس كذلك تفلسفًا حول المنطق، لأن ذلك سيكون علمًا آخر، لكنه منطق. ولا يحق للمرء أن يؤكد بهذا بأن المنطق نفسه هو ذاك العلم الشكلي الذي يشبه الرياضيات، وبجانبه هناك فلسفة المنطق، تمامًا كما هو الشأن في فلسفة الرياضيات التي يجب تمييزها عن الرياضيات. لقد اعتبر البحث الفلسفي عن وجود الجواهر كالحكم والنتائج إلخ منذ أرسطو، منطقًا، ولعمري إنه يستحق هذه التسمية كبحث عن الأفكار والمعاني الموضوعية وعن المعاني البسيطة كأنواع المفاهيم وكذا عن القوانين المشتركة للأحكام وللبراهين من نتائج وبراهين إلخ. يمكن للمرء بالفعل أن يسمي هذا الجزء من الفلسفة، والذي يهتم بهذه الجواهر، منطقًا. وهنا لا بدّ من توضيح شيء مهم: إن تطور أنساق المبادىء والقوانين المنطقية الرمزية التي ما تزال معقدة لا تقدم أي حل للمنطق الفلسفي، بل إنها بحاجة إليه. وعلى ضوء هذه النتيجة فإنني أفضل مصطلحًا الحديث عن منطق فلسفي في مقابل منطق رياضي، أو بالضبط عن منطق يستعمل القليل من الرياضيات[1]، عوض الحديث عن فلسفة المنطق ـ كما هو الشأن عند الحديث عن فلسفة الرياضيات ـ في مقابل المنطق.

بما أن هناك فلسفة للمنطق، فإن هذا النوع من المصطلحات مفيد جدًّا في معنيين:

أولًا: عندما يعتقد المرء بأن المنطق الذي يستعمل الرياضيات قد يعوض المنطق الفلسفي، أو بأنه قد عوضه منذ مدة طويلة؛ فإنه إما أنه يعني بفلسفة المنطق ميتاتفكير حول واجبات وحول الطرق المعرفية للمنطق، وحول موضعها بالمقارنة مع علوم أخرى إلخ. وبهذا يكون من الممكن تمييز هذا النوع من فلسفة المنطق عن المنطق الفلسفي الكلاسيكي. وإما أن المرء يعني ذلك الجزء من التفكير الفلسفي حول المنطق، الذي لا يتخذ المنطق الفلسفي كموضوع، لكن المنطق الذي يستعمل الرياضيات، والذي يبحث عن معنى وصلاحية وقوانين الرموز المستعملة فيه. إن

(1) يعني هذا التمييز بأن المنطق المعني بالأمر هنا ليس له كموضوع لا الرياضيات ولا جزء من القوانين المنطقية، يعني منطق الرياضيات؛ ، لكن له مواضيع تشبه الرياضيات، لكنه علم شكلي عام.

فلسفة المنطق بهذا المعنى مسؤولية مهمة، تمامًا كفلسفة الرياضيات، التي سوف لن نهتم بها في هذا الكتاب، والتي تتأسس بطبيعة الحال على منطق فلسفي بالدرجة الأولى. ويتميز هذان النوعان من فلسفة المنطق عن المنطق الفلسفي.

أشرنا إلى التطور العظيم الذي عرفه المنطق الرياضي أو المنطق الذي يستعمل الرياضيات منذ بولا، راسل وايتهيد وفريجي. لكن هناك حالتان اثنتان، على ما نعتقد، حيث لا نلاحظ أي تطور فلسفي، لكن على العكس من ذلك تقهقرًا فلسفيًا؛ ويتعلق الأمر بنظرية لعبة الشطرنج وبالرياضيات المعاصرة. في الحقيقة فإن المنطق الرياضي الشكلي لا يساهم ولو ببساطة في حل المشاكل الفلسفية المنطقية - ذلك أنه يمشي يدًا بيد مع البحث الفلسفي الذي يلهمه أو يبتعد عنه -، بل إنه يجعل إشكاليات وحلول المنطق الفلسفي المحض مستعجلة، ويطرح مشاكل فلسفية جديدة، تبقى من دون أجوبة كذلك؛ كما تفعل الرياضيات عندما تحاول الإجابة عن المشاكل الفلسفية الرياضية. أليس واضحًا بأنه لا يمكن للرياضيات كرياضيات أن تجيب لا عن الأسئلة المتعلقة بوجود الجواهر الرياضية كالأعداد والعمليات الحسابية الأساسية وموضوع الهندسة الإقليدية وغير الإقليدية ولا عن الأسئلة المتعلقة بصلاحية الطرق المعرفية ومناهج الرياضيات؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة يتطلب طرح أسئلة فلسفية ويتطلب مناهج فلسفية لا تشبه أسئلة ومناهج الرياضيات. إذن وعندما يسمح المنطق الذي يستعمل الرياضيات لنفسه أن يعوض المنطق الفلسفي، فإن تطوره كمعوض للفلسفة سيعرف تأخرًا تاريخيًا بالمقارنة مع مناطقة العصر القديم والعصور الوسطى، الذين كانوا فلاسفة ومناطقة في الوقت نفسه[1].

ثانيًا: لا يعتبر التطور الكبير للمنطق الحديث بأي حال من الأحوال تطورًا للمنطق الفلسفي، بل على العكس من هذا فإنه يعتبر تقهقرًا له. فإذا تأمل المرء تطور الأنسقة المنطقية الشكلية والرمزية ليس جزئيًا فقط، بل عندما تعتبر باستمرار كموضوع خالص للفرضيات وللخيالات الرياضية - وعوض الوصول إلى القوانين المنطقية الحقيقية، التي تعتبر في شكلها الكلاسيكي، كما قال رايناخ وديتريش فون هلدبراند، القوانين الوجودية الضرورية[2] - فإن المرء يكون معرضًا لخطر الوصول

---

(1) ويصحّ الشيء نفسه على الرياضيين القدماء. انظر مثلًا التعاليق الكثيرة فيما يتعلق برياضيات أوقليد في كتاب:
Thomas L. Heath, trans., introd., comm., **The Thirteen Books of Euclid's Elements**.

(2) انظر:
Adolf Reinach, «**Ueber Phaenomenologie**», P 531-550; Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophie?** Chap. 4.

إلى القوانين الخيالية أو الخاطئة للمنطق الرمزي[1]، كافتراض المنطق الموجه modalen Logik والمنطق المحمول Praedikatenlogik، أو الابتعاد عن جوهر المعطيات الأساسية والعقلية كالأنواع المختلفة للصيغ الأنطولوجية والإبيستمولوجية والمنطقية. إن الأمر يتعلق إذن إلى حد ما «بمنطق أصبح متوحشًا»، يهتم أكثر بلعب دقيق أكثر من اهتمامه بالمعرفة العلمية للوقائع المنطقية، ذلك أنه يبتعد بهذا عن أسسه الفلسفية، تمامًا كما ابتعدت الرياضيات عن أسسها الواضحة في تنظيراتها وممارساتها الشكلية أو الاصطلاحية[2]. واعتبر كذلك نظرية الأصناف الروسلية Russel وكل أنواع تحديد قواعد اللغة والميتالغة Metasprache لحل التناقضات المنطقية من بين النظريات الخاطئة والمتناقضة في بعض جوانبها[3]. فبتعويض البحث عن الجواهر المنطقية الضرورية والقوانين الجوهرية بنوع معين من الأنساق المنطقية للعب اللغوي بفضل بديهيات اتفاقية بديلة وبفضل قواعد اللعب، تتعرض الفلسفة إلى الخطر بسبب إمكانات تطبيق الرياضيات الخالصة. وابتعاد الرياضيات والفيزياء الحديثة عن صحة مبادئها، وعن بديهياتها وقوانينها يؤدي إلى الإساءة إلى خاصيتها

---

(1) يمكننا أن نعتبر بديهية ذاك المنطق الذي يرفض مبدأ الثالث المستثنى من بين القوانين الخاطئة للمنطق الرمزي. فهذا النوع من الأنسقة يمكن تطبيقه في ذاته فقط أو يمكن تطبيقه على فكرنا فيما يتعلق بالمواضيع غير المحددة كما يفهمه أرسطو كخاصية للعالم في مؤلفه Peri Hermeneias وكذا إنجارتن في كتابه:

Das literarische Kunswerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschat als Eigenschaften.

فإذا كان لون شعر هامليت Hamlet غير محدد في حدّ ذاته، فإن هذا لا يعني بأن هذا اللون كان أشقر أو غير أشقر. انظر ما سيأتي في متابعة تحليلنا لإشكالية المنطق الموجه في هذا الكتاب. وما هو خاطىء أيضًا هو كل قانون تابع للمنطق الشكلي الرمزي الذي يخلط بين النتائج المنطقية الموضوعية من خلال الوقائع أو الأحكام القطعية، ومن خلال الوقائع أو الأحكام المنطقية، وكذا من خلال الوقائع أو الأحكام الأنطولوجية الضرورية. وتوجد على هذا أمثلة لاحصر لها. ما يجب التأكيد عليه هنا هو أنه واضح من خلال المنطق الموجه، أنه يجب على المنطق الموجه الرزين أن يعترف بالتميز المشار إليه أعلاه.

(2) في هذا الاتجاه الرياضي، وبالتالي في فلسفة الرياضيات، قد اعتبرت القوانين والبديهيات الرياضية من طرف بوانكاري Poincaré مثلًا، افتراضات اتفاقية فقط (كقوانين الشطرنج مثلًا). في الواقع فإن البديهيات الرياضية الكلاسيكية، التي توجد بجانبها الافتراضات الرياضية وقواعد اللعب كذلك كما وضح ذلك رايناخ، لا تعتبر وحدها مغايرة لقواعد الشطرنج أو لكل أنواع الاتفاقات، بل توجد في الشطرنج قوانين أخرى لا تمتلك أية خاصية اتفاقية. انظر في هذا الإطار: يوسف سايفرت: **«فلسفة الشطرنج»** Schachphilosophie.

(3) حلل هذا باستفاضة في كتابين جديدين:

Widerspruchsfreiheit. Aporien, Antinomien und logische Paradoxien als ein Grundproblem der Philosophie (1996), Wahrheit und Wahrheitstheorien (1996).

المعرفية الموضوعية. وبهذا فإنهما يقتربان أكثر من نظريات كنظرية الشطرنج التي تعتبر أسسها اتفاقية. إن الرياضيات والفيزياء تمتلك إذن خاصية العلم الموضوعي طالما أنها تتعارض ونظرية الشطرنج، وطالما طبقت فرضياتها في ميدان يمتلك أسسًا موضوعية واضحة. على العكس من ذلك، فإن علم الشطرنج يعترف بالفعل، من جهة بخاصية افتراضاته الاتفاقية، ومن جهة أخرى يبحث عن القوانين الضرورية التي لا تكون بأي حال من الأحوال صدفوية[1].

هناك سبب آخر يدفعني للتشكيك في تطور المنطق الفلسفي من خلال التطور الحديث للمنطق الرياضي. فقد أهمل المرء مهمة التوضيح الفلسفي لما هو المنطق الرمزي الرياضي ذاته وما هي قيمة قوانينه. إذن فإن المرء يعتقد بأنه معفى من مسؤولية فلسفة المنطق، بحيث إنه ينظر في كثير من الأحيان نظرة احترام للرياضيات الشكلية الخالصة وللمنطق الذي يستعمل الرياضيات، على الرغم من أنهما قد تنازلا عن المعرفة الفلسفية التي تطغى عليهما. علاوة على هذا فإنه وبمجرد ما يهتم المنطق والرياضيات بالأسس الفلسفية التي تبنيهما (كالخاصية المعرفية لهما، وكبديهياتهما، وكجوهر الوقت، والرقم والفضاء) فإن المرء يلاحظ أنهما يحتويان كذلك على تلك المتعارضات في الرؤية التي تميز الفلسفة. وليتذكر المرء التعارض بين إنشطاين وممثلي التأويل الكبنهاجي للواقع ولنظرية الكمية.

لا تمس هذه التناقضات التي تميز الإشكاليات الفلسفية هنا كون الفلسفة لا يمكن أن تكون علمًا موضوعيًا، أو أعلى علم موضوعي، لكنها تمس من جهة صعوبة مادتها ومنهجها، ومن جهة أخرى فإنها تمس العراقيل الأخلاقية والفكرية العديدة التي تقف في وجه التفكير الفلسفي الصحيح.

سنحاول فيما سيأتي ممارسة المنطق الفلسفي المحض، وتأمل بعض الأجزاء القليلة وبعض الإشكاليات الأساسية لهذا المنطق، وتطبيقها على إشكاليتنا.

هناك في ميدان المنطق الفلسفي، على الرغم من أن مسؤولياته لم تهاجم تقريبًا، بعض المساهمات المهمة في قرننا هذا، على الرغم من أنها لم تتجاوز بأية طريقة من الطرق الجهد الكبير للمنطق الفلسفي للعصرين القديم والوسيط. ونعني هنا في المقام الأول البحوث الفينومينولوجية المتعلقة بالمنطق[2]. سنهتم

---

(1) انظر: Josef Seifert, **Schachphilosophie**, Chap. 2-3

(2) بعد أرسطو يجب أن نذكر قبل كل شيء بالرواقيين وبعدهم بمفكري القرن الرابع عشر كدونيس سكوتوس (الذي نسب له كتاب Grammatica speculativa والذي نسب فيما بعد إلى =

إذن بالمنطق الفلسفي في الجزء الذي يعتني بما يسمى صيغة الحكم Modalitaet des Urteils، والأسس التي ينبني عليها.

يهتم المنطق كمادة فلسفية، الذي يتميز جوهريًا عن الرياضيات وعن المنطق الرياضي والذي يستعمل الرياضيات، بمعنى الوحدات، وبالتالي فإنه يهتم بمضامين الفكر الموضوعي. وقد تكون هذه الأخيرة من نوع بسيط، وتبحث من طرف المنطق كدراسة للمفاهيم. وقد تكون أيضًا من نوع معقد وتبحث من طرف المنطق كدراسة للأحكام، وكتأكيد منطقي، وكمنطق للأسئلة إلخ، وتدرس خاصة من طرف المنطق كبحث عن مفاتيح ومبادىء صلاحيته. وهنا فإن المنطق يعتبر كل هذه الجواهر شكلية فيما يتعلق بشكلها العام. إن المضمون الفعلي للمفاهيم وللبراهين لا يهم المنطق (باستثناء تلك التي تنتمي إليه)، بل ما يهمه هو شكل هذه المفاهيم وهذه البراهين.

12، 4. أوجه الكائن Modalitaeten ـ وأوجه الحكم

سنتناول مع بفيندر[1] ما يسمى بالأوجه المنطقية للحكم كتعديل لتأكيدات هذه الأوجه كثقل منطقي عادي لها (في الحكم التقريري assertorischen Urteil)، وكضعف فيها (في الحكم الإشكالي) أو كرفع لها (في الأحكام القطعية). وبهذا تختلف أوجه الحكم ووظيفتها التأكيدية بوضوح عن أوجه الأنطولوجية، التي حددها ويليام أوكمان William Ockman مثلًا في مؤلفه: Summa logica[2] كضرورة، وكعدم الاستحالة Unmoeglichkeit، وكالصدفوية، وكإمكان، على الرغم من أنه لا يميز بين هذه المناويل الأنطولوجية وبين الأوجه المنطقية للحكم نفسه ولا بينها وبين الأوجه الإبيستمولوجية ولا بينها وبين الخاصيات الأخرى للأحكام، كما يمكن أن نجدها في الأحكام الاقترابية Quasi-Urteilen وكذا في الجمل اللغوية. ولا يرى بأن الخاصيات التي ذكرها كخاصية موضوعات الحكم أو

= طوماس فون إيرفورت Thomas von Erfurt، الذي خلف مؤلفات أخرى في المنطق)، وكذا:
William Ockham (**Summa logicae**), Thomas von Erfurt (**Grammatica speculativa**), Johannes von St. Thomas, Nicholas de Autrecourt, Peter von Spanien Francisco, Suarez.

وفي العصر الحديث نجد هناك: Leibniz وBolzano وكذا:

Edmund Husserl, **Logische Untersuchungen**, Alexander Pfaender, **Logik**, Adolf Roman Ingarten, **Analysen des Quasi-**و Reinach, **Untersuchungen des negativen Urteils Urteils und des Urteils**.

الذين ساهموا في تطوير المنطق الفلسفي (بفيندر مثلًا)، وفلسفة المنطق (هوسرل مثلًا)، ومن المحتمل أن مساهمتهم كانت أهم من مساهمات مفكري العصر الوسيط.

(1) هوسرل، المرجع السابق نفسه له، ص 92 وما بعدها.

(2) William Ockman, **Summa logica**, II P, K. 1

موضوعات المعرفة إلخ ليست هي الحكم ذاته[1]. إن الأوجه الأنطولوجية هي موضوع التأكيد وليست خاصية للحكم، في مقابل الأوجه المنطقية التي تكون تابعة كلية لأوجه الوقائع. وعلى الرغم من هذا، فإن منطقًا من الأحكام يمكن أن يوجد، وتتحكم هذه الأحكام في أوجه أنطولوجية مختلفة، وبهذا يكون بالإمكان التعرف هنا على علاقة وطيدة بين المنطق والأنطولوجيا. ونجد الخلط نفسه بين الأوجه المنطقية الخالصة والإبيستمولوجية والأنطولوجية عند مؤسسي المنطق الموجه modal الحديث، كما هو الشأن مثلًا عند ماك كول H. Mac Coll، الذي يخلط بين الأوجه المنطقية والأوجه الإبيستمولوجية كما في قوله: «known to be true»، «know to be false»، «neither know to be true nor know to be false»[2]. ويخلط بيكير O. Becker[3] هذه الأصناف من الأوجه بالأوجه الأنطولوجية للـ «المستحيل» ولـ «الضروري». وحتى بلانتينجا Plantinga، وعلى الرغم من أنه يميز بين أوجه de dicto وde rai[4] وبين الأوجه الإبيستمولوجية المختلفة[5]، فإنه يؤكد على ما يظهر على ضرورة de dicto كمثال الأحكام الصحيحة[6]، التي تكون ضرورتها مؤسسة في ضرورة الوقائع، ويخلط بين هذه الأوجه الأنطولوجية والضرورية بالأوجه المنطقية الصحيحة، كما تعبّر عنها الأوجه الكلاسيكية للحكم (التقريرية، القطعية والإشكالية)، كما يحللها بفيندر[7].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) انظر: H. Mac Coll, «**Symbilic Reasoning, II**», P. 493, 509

(3) Oskar Becher, «**Zur Logik der Modalitaeten**», P. 501.

(4) انظر: Alvin Plantinga, **The Nature of Necessity**, P. 9-43

(5) المرجع السابق نفسه، ص 2 ـ 9.

(6) يستعمل بلانتينجا في المرجع السابق تعبير قضية Proposition للتمييز بين مضمون الحكم أو بين الأفكار الموضوعية وبين الافتراضات اللغوية، التي لا يمكن أن تعتبر صحيحة إلا إذا عبرت عن الأحكام الصحيحة.

(7) وهكذا فإن «Necessarily nine is composite» هي ضرورة de dicto بالنسبة له، على الرغم من أن هذه الضرورة هي أساسًا ضرورة من ضرورات الوقائع الرياضية، التي ينتج عنها بالضرورة صحة الافتراض، وليست وجهًا منطقيًا. انظر بلانتينجا، المرجع السابق نفسه، ص9. ويظهر كذلك بأنه يخلط بين الأوجة السيكولوجية الصحيحة أو المفترضة كضرورة التفكير وبين الأوجه المنطقية لـ de dicto، ففي ص12 من المرجع السابق نقرأ مثلًا: «what I am thinking of is necessarily prime» (ويعني هنا العدد 17) الذي يرى بأن ضرورة de rai، لكنه يعتبر: Necessarily, what I am thiking of is prime، يعني هذا التأكيد للفكر الضروري لعدد أساسي، كوجه (منطقي) لـ de dicto. وهكذا فإن هارتسهونا Harstone وبلانتينجا يخلطان في مناقشتهما لما يسمى بالبراهين المنوالية على الوجود الإلهي بين مفاهيم الضرورات المنطقية والضرورات الأنطولوجية. انظر المرجع السابق لبلانتينجا.

12، 4، 1. الأوجه Modalitaeten الأنطولوجية

يمكن أن نفهم الأوجه الأنطولوجية كتتمة لبفيندر، وخاصة كتتمة لفرضياته المتعلقة في هذا الموضوع بالأصناف المختلفة لجوهر الوجود، وبالتالي للأوجه الأنطولوجية المختلفة، كالتالي:

12، 4، 1، 1. 2. أسس الأوجه الأنطولوجية الخالصة والتي يعتبر الواقع واحدًا منها

إن الأوجه الأنطولوجية مثل «ممكن ـ صحيح ـ غير ممكن»، «واقعي ـ مثالي، خيالي» إلخ توحي بأسس جوهر الوجود (أو إنها توحي كذلك بالاستثناء من الوجود الفعلي كما هو الحال في غير الممكن. ويمكن للمرء أن يعتبرها أنواعًا للوجود Seinsmodi كذلك. وتتميز عن هذه الأخيرة في إطار الواقع الذي سوف نتطرق إليه الآن.

2,1,4,12. الأوجه الأنطولوجية في إطار الواقع

نعتبر «الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل»، «الوجود الضروري ـ الوجود العرضي» جزءًا من الأوجه الأنطولوجية في إطار الكائن الواقعي. ونجد التمييز بين الوجود الضروري والوجود العرضي خارج الواقع في إطار ميادين أنطولوجية أخرى، حيث يجب التمييز بين الأنطولوجيا الضرورية للأفكار العرضية والجواهير المثالية، التي تتضمن لحظات العرضية والخلق والحرية[1].

للإشارة، توجد هذه الأوجه الأنطولوجية في إطار كل الكميات Quatitaeten الأنطولوجية كذلك، يعني في إطار الكائنات العامة وفي إطار الكائنات الموجودة الشخصية الخاصة، كما أنها توجد في الوقائع.

بالتأكيد لا تعني ما يسمى بالأوجه الأنطولوجية كما هي ما تعنيه الأوجه المنطقية نفسها، وليس لها أسس هذه الأخيرة نفسها. ذلك أنه يمكن لأحكام كل الأوجه المنطقية الثلاثة أن تستند على كل الأوجه الأنطولوجية. فيمكنني مثلًا أن أطبق على الحقائق والضرورات بالمعنى الأنطولوجي أحكامًا قطعية وإشكالية من نوع منطقي محض، كما يمكنني أيضًا أن أطبق على الاحتمالات الأنطولوجية والإبستمية من النوع الإحصائي أحكامًا قطعية بالمعنى المنطقي.

سنأخذ مثالًا، ما يسمى بصنف الأحكام التقريرية assertorische kategorische Urteile كمنطلق للتمييز بين الأوجه الأنطولوجية والأوجه المنطقية. نتجنب من جهة ضرورة التطرق إلى الأحكام الاحتمالية والأحكام الشرطية المنفصلة

(1) انظر: Josef Seifert, **Sein und Wesen**, Chap. 1

disjonktif، التي لا تعتبر مهمة لإشكاليتنا. ومن جهة أخرى فإننا لا نجد في صنف الأحكام التقريرية لا إعلاء التأكيدات، كما هو الشأن في الحكم القطعي، ولا إنقاصها، كما هو الشأن في الحكم الإشكالي.

لا يكمن تميز هذا النوع من الأوجه المنطقية بطريقة راديكالية عن الأوجه الأنطولوجية فقط في كون هذه الأخيرة (كالوقائع الوجودية مثلًا) قد تصبح موضوع أحكام الأوجه الثلاثة للمنطق، لكن يجب أخذها بعين الاعتبار، لأن هناك ـ وعكس الأوجه المنطقية ـ الكثير من الأوجه الأنطولوجية. ويتضح هذا عندما يتأمل المرء أصنافًا كثيرة من الوحدات العامة ومن وحدات الوجود هكذا، وكذا الضرورات التي تؤسس كل واحدة منهما (كالضرورة الطبيعة الإمبريقية ـ العرضية في مقابل الضرورات الوجودية المطلقة)[1].

إلى جانب تمييزه بين الأوجه الأنطولوجية والأوجه المنطقية وبرهنته على أن صحة أو خطأ أحكام كل الأوجه تابعة ببساطة إلى وجود الوقائع المعنية بهذه الأحكام كيفما كان نوع هذه الأوجه الأنطولوجية، فإن الفضل يرجع إلى بفيندر في تأسيسه كل القوانين المنطقية في القوانين الأنطولوجية الأساسية، على الرغم من أنه يتبع رايناخ، حتى وإن كان هذا الأخير ينحو نحو اختزال القوانين المنطقية الأساسية في قوانين الوقائع الأنطولوجية، عوض اعتبارها كمؤسسة في هذه الأخيرة فقط[2].

إن الضرورة القائلة بأنه يجب على كل القوانين الوجودية المنطقية أن تكون مؤسسة على القوانين الأنطولوجية الشكلية هي ضرورة واضحة. فلا يمكن لواقعتين متناقضتين أن توجدا مجتمعتين، لأن مبدأ التناقض المنطقي يستبعد اجتماع الصحة والخطأ بالحكم نفسه وبالمعنى نفسه وفي الوقت نفسه[3].

يبرهن التحليل الأنطولوجي ـ المنطقي، والذي لا يمكننا هنا إلا الإشارة إليه، على أن التأسيس الأنطولوجي للمنطق ممكن وضروري: لا يوضح هذا التأسيس الأنطو ـ منطق Onto-logik فقط (يعني الوقائع الأنطولوجية الشكلية المحضة لرايناخ)، التي تعتبر جزءًا من الأنطولوجيا،

(1) انظر: Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy?**, Chap. 4.

(2) انظر في هذا الإطار: Barry Smith, «**Logic and the Sachverhalt**», P 53 ff.

(3) في بعض الحالات يكون هذا التحديد أو التدقيق ضروريًا، وفي حالات أخرى ـ كما هو الشأن في القوانين الرياضية الأزلية ـ لا يكون ضروريًا.

بل إنه يوضح أيضًا منطق بفيندر الذي يتأسس على جواهر منطقية خالصة كالأحكام والاستنتاجات ـ وليس على الوقائع المؤسسة لها ـ وعلى وجود هذه الأخيرة، وصحتها وعلاقة صحتها بخطئها.

12، 4، 2. الأوجه المنطقية Logische Modalitaeten

لا تقوم الأوجه بالمعنى المنطقي، كما أكد على ذلك بفيندر، على الفرضيات، لكنها تقوم على جواهر الوحدات المعقدة في معناها. يعني أنها تقوم على الأحكام نفسها. ولا تستند الأوجه المنطقية في إطار الرابطة Kopula على المعنى الأنطولوجي للرابطة كافتراض للوجود الوقائعي الخالص[1]، ولا على الوظيفة التي يقوم بها، التي تستند عليها الرابطة عن طريق مفهوم المقدمة المنطقية لتحديد المعنى المقصود للموضوع المفكّر فيه عن طريق ذاك التعريف الذاتي؛ بل إنها تستند على وظيفة التأكيد ذاته، يعني على تلك الوظيفة المنطقية للرابطة، التي تقوم بتوجيه تأكيد الحكم، أو تلك التي تقدم وظيفة الواقعة المراد تأكيدها.

للإشارة فإنني لا أوافق رايناخ، في التمييز بين الأوجه المنطقية الخالصة والأوجه الأنطولوجية، واعتبار المنطق الموجه (والمنطق بصفة عامة) منطقًا وقائعيًا خالصًا. وقد يكون هذا النوع من رجوع هذا المنطق الموجه ليستند على التعاليم الأنطولوجية لعلاقات الأوجه الأنطولوجية ممكنًا بالنسبة لأنطو ـ منطق الأوجه الأنطولوجية المحضة للوقائع على أكبر تقدير.

يمكن لمس انتماء الأوجه المنطقية المحضة والأوجه الأنطولوجية لميدانين مختلفين في التالي: قد تكون أبسط بديهيات وجه منطقي محض كما يلي: ليس هناك أبدًا، في نتيجة استنتاج ما، أي وجه منطقي مبرهن عليه أكثر من المقدمات الضعيفة (بالنظر إلى أوجهها). فلا يمكن للمرء انطلاقًا من مقدمتين قطعيتين ومن مقدمة إشكالية أن يؤسس أكثر من وجه إشكالي للاستنتاج. ولا يصحّ هذا إذا تحدث المرء عن الأوجه الأنطولوجية الموضوعية فقط، ذلك أن أية واقعة عرضية (وأنطولوجية غير ضرورية)، عندما تكون معروفة بالتأكيد وعندما تكون توجد بالتأكيد تحت إملاءات

---

(1) تستند اللحظات المنطقية لمعنى الحكم على هذه الأوجه المقصودة في الوجود الوقائعي، والتي تعني إذن الأوجه الأنطولوجية. وقد أشار Hedwig Conrad-Martius في كتابه Dasein إلى المعنى الأنطولوجي الخالص للرابطة، والتي لم يرها بفيندر في تصوره للرابطة التي اعتبرها «مفهومًا وظيفيًا خالصًا».

الضرورات الوجودية الأنطولوجية، تضمن الوقائع الضرورية الأنطولوجية[1]. إن استحالة اختزال الأوجه المنطقية في الأوجه الأنطولوجية وفي الوقائع المنطقية الخالصة يكمن في وجود القوانين المنطقية ذاتها. هذه القوانين التي تتأسس على الظواهر المنطقية الخالصة، التي ليس لها أي مكان في الأنطولوجيا ـ كما هو الحال في الملابسات Aequivokationen، أو كما هو الشأن في الظواهر التي توجد بين الصحة والخطأ، كعندما تنتج صحة البرهان المنطقية من استنتاج خاطىء، بحيث تكون على الأقل مقدمة من المقدمات خاطئة ـ وعلى ضوء هذه الأسس المنطقية وأسس الوقائع يمكن تطوير أنسقة منطقية سليمة، تأخذ بعين الاعتبار تلك الأنواع من الأوجه. يجب على الأنسقة المنطقية الموجهة أن تتضمن في مضمونها بديهيات مختلفة صحيحة وواضحة طبقًا للظروف، وحسب أي نوع من الوجوه الأنطولوجية التي تعتمد عليها.

12، 4، 3. الأوجه الإبيستمية والأوجه الإبيستمية المؤسسة

تعتبر الأوجه الإبيستمية مغايرة تمامًا للأوجه المنطقية والأوجه الأنطولوجية. ولهذه الأوجه الإبستمية ترتيبات لانهائية سواء الموضوعية منها أو الذاتية، الأكيدة منها أو غير الأكيدة، وكذا أشكالها وأعدادها المختلفة. ولهذه الأوجه الإبيسنمية تأثير ليس فقط على التبرير المعرفي النظري لصحة الأوجه ولعدد[2] الأحكام المنطقية، لكنها تؤثر كذلك على المنطق وعلى بديهياته نفسها، عندما يكون على المنطق الاعتناء بأحكام الأوجه الإبيستمية المختلفة سواء الموضوعية منها أو الذاتية.

من بين الأوجه الإبيستمية هناك مثلًا «واضح ـ غير واضح»؛ «per se evident - evident per aliud»؛ وكذا «الساطع ـ والصعب التعرف عليه»، «محتمل ـ غير محتمل»، «معروف ـ غير معروف» إلخ. وتتميز الأوجه الإبيستمية المؤسسة Begruendungsmodalitaeten عن الأوجه الإبيستمية «العادية»، التي أشرنا إليها أعلاه. وتتضمن أوجها مثل «التأسيس ـ عدم التأسيس»، «العقلنة ـ

---

(1) يقدم بلانتينجا في مرجعه السابق الذكر أمثلة على مثل هذه الضرورات عند أرسطو كما في قوله: «Every human being is necessarily rational», «Every animal in this room is [as a matter of fact, contingently but truly and certainly] a human being»؛ ولهذا السبب فإن «**Every animal in this room is necessarily rational**». (Plantinga, a.a.O, P.10).

(2) تبرر النظرية المعرفية ـ العلمية البوبيرية مثلًا الأحكام الإشكالية، وفقط الأحكام الإشكالية السلبية، التي تتأسس على عدم التزوير.

عدم العقلنة» إلخ. وتتميز الأوجه الإبيستمية الكمية الخالصة كـ«المعروفة عند الجميع» عن «التي يعتقد الكل بأنها صحيحة». ويمكن لأوجه الإقناع أن توضع في إطار الإقناعات مقابل الأوجه الإبيستمية الخالصة للمعرفة، وبهذا فإنها تقودنا إلى صنف آخر من الأوجه الإقناعية، أو إلى أوجه من نوع وقوة الإقناع، والتي تتميز بدورها عن الأوجه المعرفية؛ ذلك أن قوة إقناع ما لا تكون مغايرة تمامًا للأوجه المؤسسة معرفيًّا كدرجات اليقين الإبيستمية أو الدرجات الإبيستمية المؤسسة، لكنها تكون تابعة لهذه الأخيرة. فأقوى يقين يمتلكه أولئك الذين لا تكون لهم أية فكرة عن هذا اليقين. وهنا نلمس مملكة الأوجه السيكولوجية التي نميزها عن الأوجه الإبيستمية وعن الأوجه المنطقية الخالصة وكذا عن الأوجه الأنطولوجية.

على الرغم من كل ما يفرقها، فإن هناك علاقات تجمع بين الأوجه الإبيستمية والأوجه المنطقية والأوجه الأنطولوجية. وحتى وإن لم نكن بحاجة لاستعراضها في كليتها، فإننا سوف نكتفي فيما يلي بالإشارة إليها. هكذا فإن عدم اليقين المعرفي، مثلًا ما إذا كان متهم ما في قضية قتل هو القاتل أم لا، لا يكون مبررًا لتقديم حكم قطعي في موت شخص ما. ويصحّ هذا فقط من أجل بناء صدور الحكم عامة، ومن أجل صدور أوجه الأحكام المنطقية العليا (الأحكام القطعية) بصفة خاصة، ولا يصحّ على السبب الكافي لصحة حكم هذا الوجه المنطقي ذاته.

إذا نظرنا من وجهة نظر نظرية المعرفة، يتطلب الحكم القطعي حول الوقائع الإمبريقية والحكم القطعي حول الضرورة الأنطولوجية معرفة أيقن من التأسيس الإبيستمي من أجل إصدار حكم إشكالي. ويصحّ الشيء نفسه فيما يتعلق بالتأسيس المعرفي النظري لحكم ما حول الضرورة الأنطولوجية. ينتج عن صحة الحكم، مثلًا بأن (س) هي بالضرورة (ب) بالمعنى الأنطولوجي، من أجل التبرير المعرفي له، لأن له وجهًا منطقيًّا أعلى في المقدمات والاستنتاجات، من أجل تبرير إصدار حكم قطعي عقلاني مبرهن عليه حول واقعة أعلى منه مثلًا، ذلك أن (س) - بالمعنى الأنطولوجي - هي صدفويًّا (ب) أو أن (س) من «الممكن» - بالمعنى المنطقي - أن تكون (ب).

إذا كان هذا يصحّ على العلاقة بين الأوجه المنطقية والأوجه الإبيستمية، فإنه لا ينطبق بأي حال من الأحوال على صحة العلاقات وعلى تأسيس العلاقات المنطقية الخالصة. فإذا أخذ المرء مثلًا التبرير والتأسيس المنطقيين الخالصين لمختلف أوجه الأحكام المنطقية، فإنه، وكما وضح ذلك بفيندر، يجد بأن موضوع حكم إشكالي ما يكمن في وجود واقعة ما، وبهذا فإن الصحة الأخيرة لهذا الحكم تنتج بالضرورة عن صحة الحكم القطعي والتقريري المطابق لها.

بالإضافة إلى هذا، فإن هذا يوضح الفرق بين الأوجه المنطقية والأوجه الأنطولوجية كذلك، ذلك أنه لا ينتج من صحة حكم ما، يؤكد على الوجود الصدفوي لواقعة ما، بأي حال من الأحوال بأن هذه الواقعة توجد بالضرورة بالمعنى الأنطولوجي للكلمة، بل إنه من صحة الحكم الإشكالي تنتج بالضرورة صحة الحكم القطعي المطابق له.

لا تعتبر ضمانة صحة النتيجة عن طريق مقدماتها تابعة إلى الأوجه الإبيستمية والأنطولوجية فقط، بل إنها تابعة كذلك إلى طبيعة العموميات. فإذا لم تكن هناك إلا العموميات الإمبريقية مثلًا، التي لا تكون طبيعتها الضرورية مطلقة، ـ وبهذا فإنها تسمح بالاستثناء ـ، فإنه لا ينتج بالضرورة عن الأحكام الصحيحة حول هذا النوع من الضرورات الإمبريقية، بأنه يجب على كل حالة فردية لها، والتي توجد في المعطى العام، أن تجسد خاصيات الأنواع. وقد أوضح بفيندر هذا في تحليله في أربعة أنواع من الأحكام العامة. فالنتائج المختلفة لشروط صحة هذا النوع من الأحكام تنتج حسب نوع الحكم ذاته، وما إذا كان الأمر يتعلق بالأنواع العامة أو بنوع الأحكام، بالأحكام العامة والضرورات الصارمة، التي لا تقبل أي استثناء أو التي تسمح باستثناءات. فحكم عام ما ككون يد الإنسان تتوفر على خمسة أصابع سوف لن يدحض بيد إنسان بستة أصابع، كما يقدم ذلك الفيلم الشهير .The Princess Bride وهكذا فإن الوجه الأنطو ـ منطقي Onto-logik الذي يمكن أن يطبق في البيولوجيا، الكيمياء، الطب إلخ سوف يكون مغايرًا للوجه الذي يتأسس على الضرورة الأنطولوجية القبلية المحضة والقانونية الجوهرية.

إن التبرير المحض للأحكام المنطقية العامة، في نظرنا، قد حدث عندما أخذ المرء في الحسبان العموميات المحضة بمعنى القوانين الوجودية العامة والضرورية. وقد نتج عن هذا ظهور تعريف النتيجة في المنطق الرمزي الحديث انطلاقًا من فلسفة اسمانية (أو اسمية) nominal شرطية، والتي لا تعترف بأية نتيجة قوية، ولا تعترف خاصة بأية نتيجة مؤسسة في العموميات الضرورية. وبسبب تأسيس المنطق على مثل هذه الأسس الإمبريقية أو الاسمية فقد أكد المرء بأن كل حكم صحيح يتضمن ماديًا كل حكم صحيح آخر. ويعتبر هذا من وجهة نظر المنطق الأرسطي سخيفًا، ذلك أن المرء لا يميز هنا بين التعايش المحض بين حكمين عرضيين مختلفين وبين نتيجة ضرورية، كما يتضح ذلك في حالة سقوط حكم عادي في حكم عام محض. إن ادعاء صحة المقدمات العامة ونتائجها لشكل القياسات الأرسطية، والتي درسها بفيندر وأعاد تأسيسها

فينومينولوجيًا من جديد، يمكن أن توضح إما عن طريق ما سماه بفيندر استقراء Induktion، أو عن طريق القوانين الوجودية الضرورية[1].

12، 4، 4. الأوجه السيكولوجية الخالصة وعلاقتها بالأوجه المنطقية والإبيستمية والأنطولوجية

يمكن اعتبار الأوجه الإبيستمية الذاتية المحضة، كما هو الشأن بالنسبة للتأكيدات الذاتية المحضة، وكذا لقوة البرهنة أو لقوة الاعتقاد، وللطاقة التي يقدم بها تأكيد ما ـ بالإضافة إلى ضرورات الفكر ـ من فئة الأوجه السيكولوجية، التي تتميز عن الأوجه المنطقية، وتعتبر غير مهمة لها، على الرغم من أن الاتجاه المنطقي المهم للمذهب النفسي Psychologismus، الذي يختزل المبادىء المنطقية المشار إليها سابقًا في ضرورات الفكر، يخلط في آخر المطاف الأوجه السيكولوجية والأوجه المنطقية[2]. واضح إذن بأنه لا ينتج عن الضرورات السيكولوجية، عن الضرورات الفكرية السيكولوجية، أي شيء من أجل علاقات الصحة التي يبحث فيها المنطق.

بطبيعة الحال، وكما أكدنا غير ما مرة فيما سبق، فإن هناك علاقات بين الأنواع المختلفة للأوجه التي تحدثنا عنها. فهناك مثلًا علاقة بين الأوجه الإبيستمية والأنطولوجية فيما يتعلق بنوع علاقتهما، بحيث إن كل واحد منهما لا بدّ أن يطور وجهه المنطقي، لأنه ينتج عن مختلف أنواع وتركيبات الأوجه الأنطولوجية والمنطقية والإبيستمولوجية نتائج مختلفة بالنسبة للمنطق.

تكون الأوجه الأنطولوجية موضوعًا للتأكيد دائمًا، وليست خاصيات للأحكام[3]، وهذا عكس ما نجده فيما نسميه مع بفيندر الأوجه المنطقية، التي تعتبر مستقلة بدورها عن أوجه الوقائع كما وضح ذلك بفيندر[4]. يمكنني مثلًا أن أؤكد

---

(1) انظر: Pfaender, Logik، المرجع السابق نفسه، ص 246 وما بعدها، 339 ـ 348.

(2) إلى جانب ما قام به هوسرل في مقدمة كتابه Logische Untersuchungen، قام بلانتيجا (المرجع السابق نفسه له ص 3 ـ 8) كذلك بالتمييز بين الضرورات الأنطولوجية والمنطقية وبين الأوجه الإبستيمية والسيكولوجية، على الرغم من أنه لم يميز بكفاية بين النوعين الأخيرين.

(3) إذا لم يتحدث المرء عن الأحكام بمعنى مضمون الحكم الفعلي، لكن عن جوهر الأحكام كأحكام، والتي تقدم بطبيعة الحال ضرورات وجودية موضوعية وإلى حدّ ما أنطولوجية ـ بمعنى القوانين الموضوعية للجواهر الموضوعية.

(4) أ. بفيندر: «**المنطق**» ص 92 وما بعدها، وكذا ص 96 من المرجع نفسه.

الواقعة نفسها، ككون فريق الليكتنشطاين للشطرنج قد فاز ببطولة الفرق الفائزة بجائزة الشطرنج لسنة 1991، عن طريق حكم إشكالي وتقريري وقطعي، لكنني أكون مضطرًا أن أميز مع بفيندر بين الأوجه المنطقية وبين الأوجه الأنطولوجية لعرضية هذه الواقعة التي أكدتها. ولهذا نتائج فلسفية ـ كما أكد ذلك بفيندر فيما يتعلق بفلسفة كانط ـ ويؤدي هذا التمييز إلى تجنب علاقات خاطئة بين الأوجه المنطقية والأنطولوجية والسيكولوجية والإبيستمية وكذا أوجه أخرى.

على الرغم من كل هذا، فإن هناك منطقًا من الأحكام يحكم أوجهًا أنطولوجية مختلفة. وبهذا يكون من الممكن أن نلاحظ هنا علاقة بين المنطق والأنطولوجيا. ويؤكد أوكهام Ockham بأن الأوجه التي ذكرها هي الأوجه نفسها التي تكون قضايا Proposition، وبأنه يمكن تأكيد الوجه من خلال الحكم بأكمله (modus praedicabilis de tota propositione)؛ لكن الملاحظ هو غياب التمييز بين الأوجه فيما يقوله. ويلاحظ بحق على الأوجه الأربعة المشار إليها أنها لا تستوفي كل ما هو ممكن. ويضيف في هذا الإطار أوجهًا أخرى كالوجه الغنوصي gnoseologische أو حتى الوجه اللغوي، المغايرين للوجهين الأنطولوجي والمنطقي كمعروف ـ غير معروف، صحيح ـ خاطىء، مكتوب ـ مناقش، مفهوم من طرف العقل ـ معتقد، مفكّر فيه ـ مشكوك فيه إلخ[1].

من المحتمل أن أوكهام، هذا المنطقي الحذق، لم يسقط في خلط بسيط بين هذه الأوجه، لكنه افترض تعادلًا منطقيًا بين الأحكام الآتية، والتي تتضمن جزءًا أنطولوجيًا، وجزءًا إبيستميًا، وجزءًا منطقيًا: «من الضروري أن يكون كل إنسان كائنًا حيًا» (أنطولوجيًا)، «نعرف بأن كل إنسان هو كائن حي» (إبيستمي)، إلخ. والسؤال الذي يطرح هو ما إذا كانت هذه المعادلة موجودة. فإذا قلت مثلًا: «إنني أعتقد بكل تأكيد بأن(س) هو (ص)»، فإنه لا ينتج عن هذا التأكيد الإبيستمي ـ السيكولوجي بأن (س) هو دائمًا (ص). تكون المعادلة ممكنة على الأكثر عندما يكون الوجه الإبيستمي نتيجة رؤية واضحة صحيحة. فعندما أعرف بالتأكيد بأن (س) هي (ص)، فإن (س) تكون إذن (ص). ولا توجد هنا أية معادلة منطقية بين أعلى درجة من الوجه الإبيستمي وبين الضرورة الأنطولوجية.

من معرفتي الأكيدة بأن (س) هي (ص) لا تنتج بالضرورة صحة كون «(س) هي (ص)». وهذا يعني أنه ليست هناك أية علاقة منطقية بين الأوجه المنطقية والأوجه

(1) إذن ما يحدد إنجارتن كشبه حكم quasi-Urteil يفهمه أوكهام كوجه، المرجع السابق نفسه P.II, c.1.

الأنطولوجية. إن الأحكام المنطقية الإشكالية ممكنة على ضرورة أنطولوجية ما، مثلًا: «من المسموح به أن يكون من الضروري أن يكون كل حكم يتضن على الأقل ثلاثة مفاهيم» ونلاحظ هنا سقوط حكم منطقي إشكالي ضعيف على واقعة ضرورية، أو على الأقل تعتبر هكذا من طرف بفيندر[1].

بعد تمييزه الدقيق بين الأوجه السيكولوجية (كتمييزه مثلًا بين تذبذب أو تماسك التأكيد) وبين الأوجه المنطقية، فإنه يقول[2]: «من جهة أخرى يجب تمييز الوجه المنطقي للحكم الإشكالي عن الوجه الأنطولوجي الموجود في الواقعة المقدمة من طرف الحكم»[3].

يلخص بفيندر وجهة نظره فيما يتعلق بهذا الموضوع في التالي: «لكل حكم، إذا كان يريد أن يقدم واقعة ما، كيفما كان، وجه ما بالضرورة. وهكذا فإنه إما أن يكون إشكاليًا أو تقريريًا أو قطعيًا. ويهتم الوجه بوظيفة تأكيد الواصلة، التي إما تضعف في وزنها المنطقي أو تكون كاملة أو تسمو.

لن يفيد في شيء أن يضاف إلى هذا الوجه إمكان أنطولوجي أو صحة أنطولوجية أو ضرورة أنطولوجية. من المستحيل هنا استخراج ضرورة ما من وجود الحكم الإشكالي والتقريري والقطعي، تعكس فيها الأصناف الأنطولوجية للإمكان للصحة وللضرورة للواقعة المبحوث عنها، كما حاول ذلك كانط»[4].

على الرغم من التمييز الدقيق بين الأوجه المنطقية والأوجه الأنطولوجية، فإن هناك ـ لم يشر بفيندر إلى هذا بوضوح كاف ـ الكثير من العلاقات المتبادلة بينهما. ذلك أن الوجه الأنطولوجي لضرورة واقعة ما مثلًا، وعندما يتعرف المرء عليه بالتأكيد، يقدم التبرير الإبيستمي الكامل لحكم عام للوجه المنطقي القطعي. وعندما نتحدث هنا عن التبرير فإننا نعني بذلك التأسيس الأنطولوجي العقلي أو المعرفي للأوجه المنطقية القطعية أو الإشكالية. وهناك أيضًا حكم منطق آخر،

---

(1) A. Pfaender, **Logik**, P 92. إن ظاهر هذه الأطروحة يوحي بتناقض الحكم فيها كما في العبارة الشخصية «يظهر لي»، أو كما في التأكيدات الوجودية. ويحاول بفيندر أن يؤكد على الأحكام المشكلة من ثلاثة مفاهيم، لكنه لا يفلح دائمًا في هذا.

(2) بفيندر، المرجع السابق نفسه، ص 94.

(3) ويقول في نص آخر: «من هنا فإن الواقعة التي توجد كضد للواقع الإشكالية، ليست فريدة. ذلك أن الأمر لا يتعلق في الحكمين الآتيين: «من المحتمل أنه في المسرح» و«إنه في المسرح» بواقعتين مختلفتين، بل بالواقعة نفسها» المرجع السابق نفسه، ص 96.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 100.

وهو الذي يحكم على الأوجه الأنطولوجية المختلفة، إلى درجة أنه بإمكاننا أن نؤكد على علاقة بين المنطق والأنطولوجيا، أي إنه بإمكاننا أن نتحدث عن أنطو ـ منطق .Onto-logik ويتعلق هذا الحكم بالعلاقة بين الوقائع والأحكام، أو بين النتائج المنطقية المضادة وعلاقات ضمان صحتها، وبين هذا النوع من الأحكام المطابق لهذه الوقائع نفسها. ويعتبر المنطق بهذا المعنى، وكما أشار إلى ذلك رايناخ، دراسة محضة للوقائع.

نعتقد بأنه من المستحيل، كما قدم ذلك رايناخ وباري Barry، أن نعوض في إطار النتائج، العلاقة الأنطولوجية بين الأحكام الصحيحة بعلاقة من الوقائع. فلا توجد في الوقائع تلك الظاهرة المنطقية الخاصة، المتمثلة في الأوجه المنطقية (ليست هناك وقائع إشكالية أو قطعية). كما لا توجد هناك تلك الظاهرة المنطقية المهمة المتمثلة في ظاهرة التباس اللفظ، كما هو الحال مثلًا في الخطأ المنطقي Quaternio terminorum[1]. إن المر يتعلق إذن بنوعين أو بميدانين منطقيين: الأحكام والوقائع.

12،5. المعاني الأربعة «للضرورة المنطقية» و«للضرورة المنطقية الشكلية»، واستحالة اختزال الضرورة الميتافيزيقية للوجود الإلهي في الوجود الإلهي

عندما يطرح المرء سؤال ما إذا كان من الممكن فهم الضرورة في البرهان الأنسليمي «الصيغي Modal »، فإنه من الضروري أن يوضح قبل هذا بأن هذه الكلمة تتضمن معاني أربعة مختلفة جدًّا عن بعضها بعضًا. وتتطابق هذه المعاني جزئيًّا مع معاني الضرورة المنطقية الشكلية[2]. وسيتضح فيما بعد أن ضرورة الوجود الإلهي لا تختزل في الوجود الإلهي ولا تشتق منه.

12،5،1. «الضرورة المنطقية» كـ «ضرورة تحليلية» بالمعنى الكانطي أو كضرورة

من المستحيل أن يحتفظ البرهان الأنطولوجي على أهميته إذا اكتفى فقط بالقول: «إن وجودًا ضروريًّا ما هو ضروري»، «إن الوجود الذي ينتمي الوجود

---

(1) انظر في هذا الإطار: Barry Smith, **«Logic and the Sachverhalt»**, bes. 63 ff. انظر فيما يتعلق بعدم إمكان اختزال الحكم المنطقي في الواقعة المنطقية: J. Seifert, **«Is the Existence of Truth Dependent upon Man»**.

(2) لقد أشار ماك كراث بطريقة غير واضحة في عرضه: P. J. McGrath, **«The Refutation of the Ontological Arguments»**, P. 210 إلى أهمية هذا النوع من التمييز في تمييزه بين معنيين من معاني «الاستحالة المنطقية» التي خلطها مالكولم.

الضروري إلى تعريفه يوجد بالضرورة»، «إن الوجود هنا الضروري يوجد بالضرورة هنا»، «إذا كان الله يوجد بالضرورة فإنه يوجد بالضرورة» إلخ. إن هذا النوع من الحقائق غير الخبرية والفارغة كليًّا، والتي لا تقول لنا ما لا يوجد في تعريف المفهوم الذاتي وما يتجاوز تطبيق القضية من التناقض والهوية، من المستحيل أن تشكل صحة البرهان الأنطولوجي. في الواقع، إذا كان هذا البرهان يمتلك ضرورة منطقية تحليلية، فإنه سيكون مؤسسًا على خطأ منطقي طالما كان يريد تأسيس الضرورة الوجودية الواقعية لله على هذه الضرورة التحليلية. لقد برهنا بما فيه الكفاية لماذا لا يمكن أن تكون الضرورة التي يعنيها أنسليم مشتقة من المفاهيم والتعاريف فقط. هذه الضرورة التي يسميها كانط تحليلية، والتي لا نعتبرها بمعنى آخر خبرية. ولهذا فإنه ليست هناك حاجة تكرير ما قلناه في هذا الإطار.

12، 5، 2. «الضرورة المنطقية» كضرورة تركيبية قبلية للقضية المنطقية ذاتها

ليس هناك قانون منطقي جوهريّ يكون هو ذاته تحليليًّا. فحتى قضية التناقض وكذا قضية الهوية ليستا تحليليتين. وسوف لا نتطرق هنا إلى هذه القضية بإسهاب[1]، ذلك أنه لا يمكن المطالبة بوجهات نظر القوانين المنطقية والأنطولوجية الأساسية في الوقائع الموجودة فقط. هذه القوانين التي من المستحيل استنباطها من التعاريف فقط، كما هو الحال في الأحكام التحليلية وغير الخبرية. ولا يمكن التخاصم في إطار القوانين المنطقية فقط، حتى وإن كان هذا في غالب الأحيان علامة على الأحكام التركيبية، على اعتبار أن المرء لا يتخاصم بسبب الحقائق الناتجة عن التعاريف المحضة. أكثر من هذا يمكن للمرء أن يفهم جوهر القوانين المنطقية والأنطولوجية كالتالي: مثلًا كقانون جوهري للأبنية المنطقية وللوقائع الأنطولوجية الشكلية أو كقوانين تفكير سيكولوجي خالص. وتتجاوز إشكالية ماهية هذه القوانين في الحقيقة وكيف يجب أن نحددها بالضرورة كل القضايا غير الخبرية التي يمكن تصورها. من هنا فإنه واضح بالخصوص بأن صلاحية أشكال استنتاجات معينة مثلًا، لا تتأسس في تعاريف هذه الأخيرة أو في تعاريف أية قوانين منطقية أخرى، لكنها تتأسس في جوهر التفكير المنطقي وفي علاقات المعاني المنطقية. يمكن للمرء أن يميز الأنساق المنطقية عن البديهيات، لكن القوانين المنطقية الصحيحة تتطلب نظرة في العلاقات المنطقية الموضوعية، التي يكون من المستحيل اختزال التعبير عنها في القضايا الطوطولوجية أو في القضايا غير الخبرية.

---

(1) انظر في هذا الإطار: Aletheia VI (1993/94), Hildebrand, «**Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt**».

من المستحيل إذن أن يكون الوجود الإلهي ضروريًّا بمعنى القوانين المنطقية التركيبية، على اعتبار أن ضرورة الوجود الإلهي لا تعني لا اتحاد المعاني ولا الأحكام أو البراهين كبراهين، ولا إشكالية صحة هذه المعاني. وتلمس هذه الأحكام وهذه البراهين الوجود الإلهي الواقعي، الذي من المستحيل أن تكون ضرورته قانونًا منطقيًّا، لأن الوجود الضروري الواقعي ليس موضوعًا ذاتيًّا للمنطق الذي يهتم بوحدات المعاني وبقوانينها. وقد تطرقنا بإسهاب إلى هذا في الجزء الخاص بالوجود الإلهي الضروري.

12، 5، 3. «الضرورة المنطقية» كوجه للحكم القطعي

إذا عارض المرء الحكم التقريري والإشكالي بالحكم القطعي، فإنه بالإمكان أن يعبّر عن الوجه المنطقي لتأكيد الحكم المحمول كالتالي: «ليس من المحتمل فقط أن تكون (س) هي (ص)، بل إنها بالتأكيد وبالضرورة (ص)». وبهذا فإنه يعني الضرورة الأنطولوجية لواقعة ما، كما أنه من الممكن أن يعني ذاك الوجه المنطقي المحض الذي درسه بفيندر. لكن هذه الضرورة المنطقية القطعية للحكم مختلفة تمامًا عن الضرورة الميتافيزيقة الموضوعية للوجود الإلهي. من جهة، يمكن لواقعة عرضية غير ضرورية، كأنا موجود ich bin مثلًا، أن تكون موضوع حكم قطعي: «من اليقين أنني أوجد». ومن جهة ثانية، يكون من الواضح بأن الوقائع الموضوعية الضرورية تكون موضوع حكم إشكالي، كما في قولنا: «إن الله يوجد بالتأكيد بالضرورة». وهنا تكون الوظيفة التأكيدية للواصلة مختزلة، ولا يكون هناك بأي حال من الأحوال أي إقرار للوجود العرضي لله، الذي يضيء الفرق بين هذين النوعين من الضرورة.

12، 5، 4. «الضرورة المنطقية» للوجود الإلهي كنتيجة لبرهان استنتاجي

لا يمكن أيضًا اختزال ضرورة الوجود الإلهي، التي تعتبر ضرورة ميتافيزيقية خالصة، في تلك الضرورة المنطقية للنتيجة، التي ينتج عنها استنتاج صحيح عن طريق المقدمات المنطقية. إن ضرورة البرهنة على المقدمات المنطقية وعلاقة الصحة بين هذه الأخيرة وبين النتيجة يمكن أن توجد كذلك، إذا كان الأمر يتعلق بنتيجة إمبريقية بين الوقائع العرضية الصحيحة أو الوقائع العرضية فيما يتعلق بالأحكام، التي من خلالها يكون واضحًا بأنه لا يمكن لضرورة الوجود أن تتأسس على هذا النوع الرابع للضرورة المنطقية.

بغضّ النظر عن هذا، لا تهم هذه الضرورة إلا العلاقة بين الأحكام، وليست هذه الأحكام ذاتها ولا الوقائع المؤكدة فيها. ولا تتطلب هذه الأخيرة الاعتراف لها بالضرورة الداخلية لصحتها ولا تتطلب الوقائع التي تطابقها ضرورة ما. على العكس

من هذا، فإن الأمر يتعلق بضرورة الوجود الإلهي بضرورة داخلية خالصة لله، وليس بعلاقتها بأحكام أو حقائق أو وقائع أخرى فقط.

12، 6. إن «البرهان الأنطولوجي» ليس أساسًا مشكلًا بالنسبة للمنطقي، لكنه مشكل بالنسبة للميتافيزيقي، ولا يمكن تأسيسه عن طريق المنطق أبدًا: نقد «البرهان الأنطولوجي» للإلحاد لفيندلي Findly

سنهتم فيما سيأتي بمشكل المنطق في البرهان الأنطولوجي. ويجب أن يتضح من كل التحليلات التي تقدمت بأننا لا نرى بأن المشكل الحقيقي للبرهان الأنطولوجي هو مشكل منطقي بصفة عامة، وليس مشكلًا منطقيًا رمزيًا شكليًا، لكننا نعتبره كمشكل ميتافيزيقيّ محض. من السهل أن تُلاحظ صلاحية الشكل المنطقي الذي يمكن للمرء أن يقدم به البرهان الأنطولوجي، لكن لا تتوقف صلاحية هذا البرهان على شكله المنطقي في المقام الأول، الذي يكون واضحًا في مقدماته المنطقية بالنسبة لأي ميتافيزيقي غير متمرن بما فيه الكفاية على المنطق، بل إن هذه الصلاحية تتوقف قبل كل شيء على صحة مقدماته المنطقية، وما إذا كانت نتائجها صحيحة أم لا.

عندما لا يفهم المرء الفرضيات والمقدمات المهمة المتعلقة بالأوجه الميتافيزيقية والإبيستمولوجية لهذا البرهان، كأن لا يفهم مثلًا الفرق بين المفهوم والجوهر، الجواهر الضرورية والجواهر العرضية، والعلاقة بين الوجود والجوهر إلخ، فإنه يصل بسهولة إلى نتائج منطقية خاطئة؛ لأن ما لم يفهمه في هذا النوع من الخلط الفلسفي المضاميني هو كونه يخلط مثلًا بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية الخبرية الضرورية، أو أنه يسقط ضحية Quaternio terminorum، أو أنه يخلط الأحكام التحليلة حول الواقع مع القضايا الوجودية التركيبية. وبمجرد ما يفهم المرء الأسس الفلسفية ـ المنطقية والإبيستمولوجية والميتافيزيقية الحقيقية لهذا البرهان، فإنه يصبح من السهل عليه أن يفهم الصحة المنطقية الشكلية لشكل هذا البرهان، بالشكل الواضح والصحيح للمنطق الكلاسيكي.

إن المقدمات المنطقية للبرهان الأنطولوجي، التي لا يمكن التعرف عليها إلا بمشقة، والتي يعول عليها هذا البرهان لضمان صحة استنتاجاته، هي قضايا ميتافيزيقية وإبيستمولوجية محضة، بحيث إن هذا البرهان في شكله الصحيح، وكما رأينا، لا يمكنه الانطلاق من تعريف منطقي تحليلي لاسم الله فقط ، بل إنه يجعل من الجوهر الإلهي أساسه الكافي، كما يجعل من معرفته من خلال وجوب وجوده منطلق نظريته المعرفية.

لهذا السبب فإن معنى الضرورة ـ فيما يسمى بالشكل الصيغي لهذا البرهان ـ ليس معنى منطقيًّا، لكنه معنى أنطولوجيّ للأوجه وللضرورة. والوجود الإلهي ليس بالضرورة منطقيًّا، لأن المنطق كمنطق لا يتحدث أبدًا عن الوجود الواقعي. فالوجود الواقعي ـ وهنا نتفق مع كانط وفيندلي ـ لا يمكن أن يكون ضروريًّا لا بسبب قانون من قوانين المنطقي الشكلي، ولا بسبب تحليل منطقي لمعنى الكلمات في إطار القضايا التحليلية غير الخبرية. ونتفق في هذه النقطة بالكامل مع البرهان الأنطولوجي لفنيدلي ضد وجود الله[1]، مادام يقول بأن الوجود الواقعي لا يمكن بأية طريقة من الطرق أن يكون ضروريًّا منطقيًّا، وما دام يقول كذلك بأن المرء عندما يؤكد هذا فإنه لن يقول إلا حماقات منطقية. ذلك أن الوجود الذي يوجد في الواقع لأسباب منطقية محضة هو لا شيء منطقي. إن الله الذي يوجد بالضرورة من خلال أسباب منطقية خالصة لا يمكن أن يوجد، لأن المنطق كمنطق لا يمكن أن يعالج لا الوجود الواقعي ولا عرضية أو ضرورة هذا الأخير، لكنه يعالج قضايا هذه الضرورات فقط. يمكن للمنطق أن يقول الكثير فيما يتعلق بهذه القضايا وفيما يتعلق بالعلاقات الشكلية المنطقية بينها، لكن لا يمكنه أبدًا أن يبرهن على صحة بيانات ما عن طريق أدوات المنطق، ذلك أن التأكيدات الوجودية لا يمكن أن يبرهن عليها إلا عن طريق أدوات ميادين فلسفية كالميتافيزيقا أو علوم أخرى. وهنا يكون فيندلي على حق إذن، بحيث يجب على المنطق أن يعتبر الأحكام الوجودية المتعلقة بالأشياء الموجودة حقيقة ـ من منطلق منطقي ـ صحيحة عرضيًّا، أو بتعبير أحسن لا يمكن أبدًا اعتبارها صحيحة بالضرورة من خلال أسباب منطقية خالصة؛ ولهذا السبب فإن الوجود الإلهي الصحيح لا يمكن أن يكون ضروريًّا منطقيًّا أبدًا.

سيكون من غير المنطقي أن نستنتج مع فيندلي الشيء التالي: إذا كان الوجود لا يمتلك ضرورة منطقية محضة، فإنه سوف لن يكون ضروريًّا على الإطلاق. فلا ينتج من «من لا (و) (الوجود) وجود (ض 1)» (و ض 1) تعني هنا الضروري انطلاقًا من أسباب منطقية خالصة، فالوجود (و) لا يمكن أبدًا أن يكون (ض 1) و(ض 2) إلخ، يعني أن يكون ضروريًّا انطلاقًا من أسباب غير منطقية. بالفعل ليس هناك الضرورة المنطقية فقط، بل هناك ضرورات من أنواع مختلفة:

---

(1) لقد طور نيندلي هذا البرهان في عرضه السالف الذكر: **«Can God's Existence be Disproved?»**. وقد غير فيندلي موقفه جذريًّا فيما بعد. أما موقفه الجديد، الذي يميل أكثر إلى التوحيد، فيؤكد كما في إلحاده المبكر على ضرورة الوجود الإلهي كلحظة ضرورية بالنسبة لمفهوم الله. وقد عرض هذا مثلًا في كتابه: J. N. Findly, **Ascent to the Absolute**, P. 13, 17-18.

في ميدان البيولوجيا ودراسة الألوان وفي الرياضيات وفي الأخلاق إلخ. وتؤسس هذه الضرورات في الجواهر المادية التي يقابلها هذا الميدان الواقعي، غير المؤسس من طرف الحقائق المنطقية الضرورية ولا من طرف المبادىء الشكلية المنطقية، المتعلقة بصحة الأحكام التحليلية.

إذا كان نشاطنا الرئوي غير ضروري منطقيًّا بالنسبة لحياتنا، فلا ينتج عن هذا كون هذا النشاط غير ضروري بيولوجيًّا لحياتنا، حتى وإن لم تكن هذه الضرورة مطلقة، لكن فقط ضرورة طبيعية[1]. فكما أن القلب ضروري بيولوجيًّا للجهاز الدموي، وكما أن النشاط الرئوي ضروري بيولوجيًّا نظرًا للأكسجين، على الرغم من أنه ليست هناك قوانين منطقية تبرهن على هذا، فيمكن للوجود الإلهي أن يكون ضروريًّا كذلك انطلاقًا من أسباب ميتافيزيقية، على الرغم من أنه ليست هناك على الإطلاق أية ضرورة منطقية محضة يمكنها أن تبرهن بأن الوجود المعرف بهذه الطريقة أو بتلك يوجد بالفعل وبالضرورة. وتمامًا كقوانين الأفعال الاجتماعية التي لا تكون ضرورية منطقيًّا[2]، بل تكون كذلك لسبب آخر يكمن في مضمون الوجود الضروري للأفعال الاجتماعية، فإن ضرورة الوجود الإلهي لا تنتج عن التعاريف والأسماء، لكنها تنتج عن الوجود الإلهي غير المخلوق وغير المختزل.

إذا كانت مقدمات البرهان الأنطولوجي ميتافيزيقية وليست منطقية، فإنه لا ينتج عن هذا بأن هذا البرهان سوف لن يكون برهانًا، كما لا ينتج عنه كون هذه المقدمات لا تصل إلى نتائجها عن طريق الاستنباطات الاستنتاجية الصالحة من خلال المقدمات الواضحة، بل عن طريق آخر. وتساؤلنا هنا هو: حتى وإن لم تكن الضرورة المنطقية موضوع بيان énoncé الوجود الضروري لله، وحتى وإن لم تكن مختزلة في أي نوع من الأنواع المنطقية الأربعة، ألا يلاحظ بأنها قد اشتقت قبل كل شيء، وبسبب قوانين منطقية بعينها، من مقدمات واضحة؟ بعبارة أخرى من الممكن أن يكون للبرهان الأنطولوجي شكل برهان استنتاجي، خاضع لقوانين المنطق الشكلي، حتى وإن كانت له مقدمات ميتافيزيقية. فإذا كان شكل، أو الشكل الكامل للبرهان الأنطولوجي غير خاضع لقوانين المنطق، بل إذا كان معرفة مباشرة، فإنه يكون قد اقتحم بوضوح حدود المنطق من وجهة نظر البرهان الأنطولوجي، وأكد الواقعة المتمثلة في كون ضرورة الوجود الإلهي ليست ضرورة منطقية خالصة.

---

(1) انظر في هذا الإطار: Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy?** Chap. 4

(2) انظر: Adolf Reinach, **«Die apriorischen Grundlagen des buergerlichen Rechts»**, P. 141 ff.

7،12. البرهان الأنطولوجي كبرهان منطقي وكمشاهدة ميتافيزيقية مباشرة

يتمظهر اعتبار عدم إمكان كون ضرورة الوجود الإلهي، التي يعترف بها البرهان الأنطولوجي كضرورة منطقية خالصة، بوضوح في كون هذا البرهان في نواته الحقيقية ليس برهانًا أو استنتاجا منطقيًا، بل إنه مشاهدة مباشرة للضرورة الميتافيزيقية للوجود الإلهي. إن ما يسمى بالشكل المنطقي لهذا البرهان ليس في آخر المطاف لا برهانًا استنتاجيًا، هذا الشكل الذي يكون صالحًا أو غير صالح والذي ينتج ضرورات منطقية خالصة، ولا حكمًا تحليليًا ضروريًا لتحصيل حاصل ناتج عن أسباب تعريفية محضة وعن قوانين منطقية شكلية[1]. إن ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي هو إذن رؤية (تركيبية قبلية) في ضرورة الوجود الإلهي، وكيفية كون هذا الوجود هنا الضروري لا ينتج عن تعريف صدفوي لشيء ما، لكنه وجود فريد، يمتلك كل الكمالات الخالصة عن طريق صفاته غير المختزلة. وينتج الوجود الضروري من خلال هذا الوجود الذي لا يمكن مقارنته بشيء آخر. فحتى إذا كان من الضروري وجوب وجود «الجسم الذي يوجد ضروريًا» بضرورة تحليلية، فإنه يكون من المستحيل أن يوجد بالضرورة نظرًا لأسباب ميتافيزيقية خالصة، ولا يمكن أن يوجد، لأنه، وكما وضح ذلك ديكارت، يناقض الجوهر الضروري للأشياء المجسدة. يمكن للجسم الموجود وغير الضروري أن يوجد، والجسم الموجود الضروري ليس فقط لا يوجد existiert nicht nur nicht، بل لا يمكن أن يوجد على الإطلاق. ولهذا السبب فإن محاولة كودل Goedel ومحاولات أخرى لا حصر لها لم تفلح في البرهنة على ضرورة الوجود الإلهي بمساعدة التحاليل المنطقية الخالصة. إن مشكل البرهان الأنطولوجي هو مشكل ميتافيزيقي محض وسيبقى كذلك[2].

إن برهانًا كـ«البرهان الأنطولوجي على وجود الله» هو برهان مهم جدًا، يمكن

---

(1) انظر في هذا الإطار: Fritz Wenisch, «**Insight and Objektive Necessity**».

(2) انظر المحاولات الفاشلة الجديدة التي تعتقد بأن البرهان الأنطولوجي يمكن أن يكون حكمًا تحليليًا صحيحًا، ذلك أن العمليات الجبرية المعقدة ما هي إلا قضايا تحليلية قحة:

Uwe Meixner, «**Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der analytischen Philosophie**», 246 ff.

هناك بالفعل قضايا معقدة، يظهر التحليل الدقيق لمفاهيمها ما إذا كانت قضايا غير خبرية أو قضايا تحليلية. ويبقى التطبيق الغث للقضايا المنطقية الأساسية غير مفيد ولا يعبّر ميتافيزيقيًا عن أي شيء، عندما يكون الفحص المنطقي للتعاريف معقد. وبغض النظر عن هذا، فإذا كان 7 + 5 تعتبر من طرف كانط كحكم تركيبي قبلي، فإنه يبقى من غير الواضح لماذا يعتبر 553+962+315+412=2242 (انظر مايكسنر، المرجع السابق، ص 246)، حكمًا تحليليًا. إن الوجود الواقعي لجوهر ما لا يمكن أبدًا أن يكون ضروريًا انطلاقًا من أسباب منطقية طوطولوجية محضة.

تقديمه في سلسلة لانهائية تقريبًا من الأشكال المنطقية، التي يمكن أن تقدم فيها الشروط الأربعة على صحة هذا البرهان التي تطرقنا إليها فيما سبق، وكذا شروط وتطبيقات أخرى له، في شكل مقدمات تؤسس لهذا البرهان. يأخذ البرهان الأنطولوجي إذن شكل برهان استنتاجي. وحتى وإن كان هذا لا يطابق المعرفة المباشرة للوجود الضروري لله، فإنه يجيب عن الواقعة المتمثلة في كون طريقة تفكيرنا الوصفية والدياليكتيكية المتعلقة بهذه الرؤية المباشرة، والتي تعتبر في آخر المطاف صيرورة صعبة جدًّا للتوضيح ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال رؤية مباشرة بمعنى الرؤية السهلة، لا يمكن تحقيقها إلا بتجاوز خطوات وصفية ودياليكتيكية كثيرة. ويمكن لهذه الخطوات أن توجد بالتأكيد في الأشكال المنطقية.

تلعب الحجج المنطقية في البرهان الأنطولوجي دور المساعد ودور الأدوات المنطقية (Organons) التي تجمع الفرضيات الكثيرة الضرورية لهذا البرهان ونتائجه النهائية. وعلى الرغم من ذلك كله تبقى هذه الحجج المنطقية ثانوية بالنسبة لهذا البرهان في أعلى معانيه كنظرة في الوجود الإلهي الفريد، غير مستقلة ـ فيما يتعلق بكمالها وصلاحية تطبيقها ـ عن وجهات النظر الميتافيزيقية ووجهات نظر نظرية المعرفة. فبعدما تفحص الميتافيزيقا ونظرية المعرفة كل الفرضيات الضرورية المتوفرة وكل مقدمات البرهان الأنطولوجي، فإن وظيفة المنطق تصبح متمثلة في فحص العلاقة التضمينية Implikation بين المقدمات وخاتمة كون الله موجودًا.

إن صحة أو عدم صحة هذا الاستنتاج كما هو، غير تابعة لهذه البراهين الاستنتاجية المعقدة فقط، والتي أعطاها أنسليم أهمية قصوى في اعتبار هذا البرهان «سهلًا»، وغير تابع كذلك للخطوات المنطقية، التي لا تلعب أي دور مهم بالنسبة لهذا البرهان. ويمكن التعبير في إطار هذه الخطوات عن هذه الفرضيات في العلاقات المنطقية وبين المنطق الشكلي. ولهذا السبب يتأسس هذا النقاش في آخر المطاف على أسس ميتافيزيقية وإبيستمولوجية فقط، وليس على أسس منطقية؛ وهذا ما أكده لايبنتز Leibniz، المنطقي المشهور، الذي لم يتطرق في بحثه حول البرهان الأنطولوجي إلا إلى الإشكاليات الميتافيزيقية تقريبًا لهذا البرهان.

12،8. البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي على وجود الله في علاقته بموضوعه الصيغي الأنطولوجي

يتضح مما سبق بأن اللحظة الصيغية توجد في البرهان الأنطولوجي في الوقائع الميتافيزيقية وليس في الأوجه المنطقية الخالصة. وقد عللنا لماذا يكون كافيًا اختيار

الانطلاق من الأسس الفلسفية الواضحة التقليدية التي تتأسس عليها الأشكال الأساسية كـ «النتائج الاحتمالية القطعية» للـ Modus tollens أو للـ Modus ponens، وتجنب التمارين المنطقية الشكلية المعقدة، التي لا تكون في غالب الأحيان في متناول الميتافيزيقي. وكما سبقت الإشارة، يمكن للمرء أن يقدم نتيجة البرهان الأنطولوجي، التي تكون في آخر المطاف واضحة في ذاتها، فيما يتعلق بفرضياتها في شكل قياسات منطقية، تكون صحتها معروفة ومن الممكن التعرف عليها بسهولة.

يمكن تقديم الفرضية الثالثة ـ الصيغية الأنطولوجية ـ لهذا البرهان على الشكل التالي مثلًا، في الصيغة المنطقية التي يستدل بها البرهان الأنطولوجي على وجود الله:

1. **المقدمة الكبرى**: إذا كان الوجود الواقعي والضروري يوجد بالفعل في الجوهر الإلهي الموضوعي والضروري، ومتضمن فيه موضوعيًا وبالضرورة ككل خاصياته الأخرى، فإن الله يوجد بالضرورة وبالفعل.

(إذا كان (**و ق ض ج ا**) = الوجود الواقعي والضروري مؤسس في جوهر الله، فإن (**ا ي ض ق**) الله يوجد بالضرورة وواقعيًا).

2. **المقدمة الصغرى**: إن الوجود الواقعي والضروري متضمن موضوعيًا وبالضرورة في الجوهر الإلهي الضروري كباقي خصائصه الوجودية الأخرى (**و ق ض ج ا**).

3. **النتيجة**: إذن فإن الله يوجد بالضرورة وواقعيًا.

لهذا البرهان، كما هو الشأن لباقي البراهين السابقة، شكل منطقي عام لاستنتاج افتراضي ـ قطعي لشكل Modus ponens:

$$P \supset Q$$

$$P$$

$$\therefore Q$$

وهذا الشكل البرهاني شكل صحيح ومعروف عامة. وقد حاولنا البرهنة على صحة المقدمة الصيغية الأنطولوجية، التي توصلنا إليها هنا أكثر من توصلنا إلى الشكل المنطقي الصحيح لهذا البرهان، بمساعدة تحاليل مستفيضة. وإذا كنا نريد أن نقبل في مقدمتنا كل اللحظات وكل الخطوات وكذا كل أنواع الأجوبة عن الاعتراضات الممكنة، سواء التي تطرقنا إليها أو تلك التي لم نتطرق إليها، فإن قياساتنا المتعددة Polysyllogismen قد لا تكفيها موسوعة بكاملها، وسوف تتضمن نتائج افتراضية ـ قطعية، شرطية منفصلة disjunktiv ـ قطعية وكذا نتائج أخرى. لكننا لا نعتقد بأن هذا التحليل المنطقي لهذا البرهان يكون ضروريًا

لتوضيح الأسس الميتافيزيقية والمعرفية النظرية له. ولهذا السبب فإننا سوف لن نتطرق لها في دراستنا المضامينية هذه.

سنترك القارىء يتمعن كيف يمكن للمرء أن ينطلق في المقدمتين الأساسيتين الأولين للبرهان الأنطولوجي من الوجود الموضوعي الضروري ومعرفة الله لكي يطبق عليها هذا الشكل المنطقي الشكلي لهذا البرهان. وسنأخذ الفرضية الأساسية الرابعة للبرهان الأنطولوجي كمثال لأطروحتنا المتمثلة في إمكان تقديم هذا البرهان بشكل برهان استنتاجي.

12، 9. يمكن تطوير البرهان الأنطولوجي، بالنظر إلى افتراضاته على شكل خطوات شكلية صحيحة

رأينا بأن هناك الكثير من الفرضيات للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، وخاصة الشروط الأربعة الأساسية التي تعتبر «سواري» هذا البرهان. ولكل فرضية من الفرضيات الأساسية لهذا البرهان نتائج وفرضيات مختلفة. وتتوقف التبعية الأنطولوجية أو الإبيستمولوجية لصلاحية الرؤية الجوهرية التي تشكل نواة «البرهان» الأنطولوجي وموضوع هذه الرؤية، على هذه الفرضيات، والتي يمكنها من جانبها تقديم هذه التبعيات في عدد لاحصر له من النتائج والقياسات المباشرة. ويمكن لكل قياس من هذه القياسات ولكل القياسات المتعددة أن تفكك في قياسات أخرى، بحيث يمكن للمرء أن يجيب عن كل الفرضيات المنطقية والمعرفية النظرية والميتافيزيقية للضرورة الجوهرية للوجود الإلهي والنظر إليها في شكل قياسات.

إذا كان من غير الممكن تطوير هذه القياسات المتعددة برمتها، فإنه بالإمكان، من أجل توضيح البرهان الأنطولوجي، تقديم بعض شروح البراهين والقياسات الضمنية التي أشير إليها فيما سبق، والتي تلاحظ فيها تبعية البرهان الأنطولوجي لمثل هذه الفرضيات، وتوضيح مقدمات هذه البراهين والقياسات على ضوء كل ما سبقت الإشارة إليه.

12، 10. الأهمية المحدودة لتطبيق المنطق الكلاسيكي والرمزي في الفلسفة

لا تحتاج الفلسفة، وعكس الرياضيات، إلى تطبيق تطوير تفكير منطقي معقد. ويمكن حصر أسباب هذا في التالي:

1. إن الخطوات الفكرية المنطقية الضرورية للفلسفة هي خطوات بسيطة إلى حد ما ويمكن لأي فيلسوف حتى وإن لم يكن قد تعلم المنطق، وكذا من طرف ذاك

الذي تعلمه، أن يطبقه بطريقة صحيحة نسبيًا، عندما يوضح أهم مقدمة للبرهان الفلسفي الضروري لإشكاليته.

إن الخطوات الفكرية الفلسفية لا تحتاج أبدًا إلى التحرك خارج وجهات النظر الفلسفية المهمة للشيء ذاته، كما هو الشأن في البراهين الرياضية في الأعداد غير النهائية التي تحتاج إلى الأعداد الأولية، في شكل سلاسل استنتاجية طويلة، يعبّر عنها بالضرورة بلغة رمزية، وتنتج عنها قوانين منطقية شكلية مضبوطة ومعقدة في الوقت نفسه كنتيجة لخطوات فكرية متعددة.

يحدث في التحليل الرياضي المضبوط والتطبيق وفي فهم القوانين المعقدة الشكلية والشبه الرياضية، كتلك التي تعتبر مهمة بالنسبة للعبة الشطرنج، نوع من الابتعاد عن الأدوات المضامينية لصالح فرض العلاقات المنطقية الشكلية الخالصة أو حساب رياضي بمساعدة صيغ نسق لغوي رمزي، يمكن للمرء أن يستعمله دون فهم القوانين المؤسسة له[1]. ففي المواضيع المعرفية التي تتطلب بالنظر إلى بنياتها وإلى الذكاء الإنساني طرقًا فكرية منطقية شكلية معقدة، يمكن بل يجب لظروف معينة تطوير حسابات كمبيوتر وسلاسل طويلة من الخطوات الفكرية المنطقية الشكلية المعقدة من أجل فهم المواضيع المعنية بالأمر على الإطلاق.

لا نجد هذا في الفلسفة، فيما نعتقد، بل نجده فقط في البحث في القوانين المنطقية الشكلية المعقدة الممكنة، يعني في إطار المنطق. وحتى هنا يتعلق الأمر بالنظر إلى القوانين المنطقية ذاتها، وليس في تطبيقها في سلاسل معقدة من القياسات المنطقية أو سلاسل استنتاجية أخرى. لأن الأمر لا يتعلق في المنطق الفلسفي بضبط الصيغ المنطقية الرمزية فقط. وعندما يحدث هذا فإن المرء يغادر الفلسفة ليدخل في تخصص آخر مجاور للرياضيات، يمكن فهم نتائجه دون أي فهم فلسفي، ويمكن الوصول إليه عن طريق الكمبيوتر.

يكون الأمر مغايرًا مع تطور المنطق الرمزي. ويعتبر هذا التطور وبالخصوص دراسة القوانين الجوهرية للمنطق، التي يعبّر عنها في الصيغ المنطقية الرمزية وفي القوانين المرمزة، الوظيفة القديمة للفلسفة. وفي الأماكن التي يؤخذ فيها أساس تطور المنطق الرمزي في قوانين جوهرية واضحة، بعين الاعتبار، يتعلق الأمر في تطور المنطق الرمزي بمسؤولية يكون على عاتق الفلسفة تحقيقها. وفي هذا الإطار فإن تطور القياس الكلاسيكي والمنطق ذي الوجه الوحيد والمنطق

---

(1) J. Seifert, **Schachphilosophie**.

المحمول والمنطق الإبيستمي والمنطق الديونتولوجي إلخ، ولغتها الرمزية، تكون من المسؤوليات المهمة للفلسفة.

إن لتطبيق المنطق الرمزي والسلاسل المنطقية الاستنتاجية المعقدة بصفة عامة مكانًا مهمًا جدًا خارج الفلسفة (في الرياضيات وفي العلوم الشكلية الأخرى)، لكن هذا المكان يكون في إطار الفلسفة صغيرًا جدًا أو غير مهم. ويصحّ هذا كذلك في الحالة التي تكون فيها القوانين المنطقية الجوهرية المحضة الأساسية ذاتها، والتي لا يمكن تبريرها إلا من طرف نسق منطقي رمزي، قد وضحت ودرست وأخذت من الأنساق المنطقية الرمزية أساسًا لها، عوض المبادىء البديهية الصدفوية أو الخاطئة، التي تنبع من الفرضيات الاتفاقية والشكلية أو من الفرضيات الحدسية الكانطية. فالمعرفة الفلسفية تبقى دائمًا قريبة جدًا من التواصل الموضوعي المباشر، بحيث إنها لا تحتاج إلى الحسابات المنطقية المعقدة ولا إلى سلسلة الاستنتاجات. ولهذا السبب فإن كل مضامينها المهمة، التي يمكن أن تتم عن طريق المصطلحات المتخصصة، يمكن التعبير عنها عن طريق اللغة العادية. إن محاولة ريضنة [من الرياضيات = مصطلح غير معترف به في القواميس الفلسفية، لكن المترجم يحبذ استعماله لأنه أقرب للتعبير عن الكلمة الألمانية matematisierung] الفلسفة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الإساءة لها وإلى خيانة مسؤولية الفلسفة كدراسة عقلانية لمضامين الأشياء والوقائع.

عندما لا توضح كل الخطوات الفكرية المنطقية الشكلية في أعلى مراتب دقتها وصحتها للوقائع الأساسية (وبالتالي مقدمات الحجج التي يقدم فيها شكل البرهان الأنطولوجي)، فإن الخطابات الفلسفية المنطقية حول البرهان الأنطولوجي سوف تتحرك في فراغ.

هكذا إذن فإن الفرضيات المعرفية النظرية الأساسية والفلسفية ـ المنطقية والاتفاقية والأنطولوجية، التي خصص هذا الكتاب لشرحها، تبقى في الغالب مجهولة من طرف المناطقة في محاولاتهم لدراسة البرهان الأنطولوجي، إلى درجة أن تطبيق المنطق الرمزي المعقد من أجل دحض هذا البرهان أو الدفاع عنه من طرف سلطات منطقية محترمة تبقى دون أهمية تذكر، وبالتالي فإنها تمر بجانب موضوعها[1].

---

(1) يصح هذا على محاولات روسل أو المحاولات المبكرة لفيندلي (1948)، والتي ناقشناها. انظر كذلك مثلًا: G. Nasser, «**Factual and Logical Necessity and the Ontological Argument**», P. 386. وقد ظلت محاولاته المنطقية دون ثمار، لأنه لم يفهم الفرق بين الأنواع المختلفة للضرورة المنطقية وللضرورة الأنطولوجية.

2. يتحرك المنطق الحديث بكل أنسقته البديهية المختلفة، والتي تتعارض فيما بينها في بعض الأحيان، في غالب الأحيان في اتجاه بديهيات صدفوية، ينتج عنها كون شكل معين من هذا البرهان أو البديهيات التي توجد فيه هي صحيحة في منطق كوين Quine، لكنها غير صحيحة في أنسقة منطقية أخرى. إن هذا الميول الملاحظ في الرياضيات والمنطق الحديثين، والذي يحول أسس المنطق من أسس موضوعية إلى أسس إبيستمية، ويقضي على القوانين الجوهرية ويحول المنطق إلى عقيدة خالصة Doxa، يجرد الأنسقة المنطقية المؤسسة على أسس شكلية اتفاقية من كل موضوعية، تجعل من كل نسق منطقي أهلًا لكي يخدم التأسيس الموضوعي لهذا البرهان. وانطلاقًا من هذا فإن أي نسق منطقي حديث أو كل منطق رمزي قابل للتطبيق يجب أن يطور كعلم حق للقوانين المنطقية الجوهرية من أجل الحصول على قيمة فلسفية تمكنه من فحص ما إذا كانت البراهين الأخرى صالحة أو غير صالحة. ولا يوجد اليوم هذا النوع من المنطق الفلسفي المؤسس على المنطق الكلاسيكي المتطور وعلى القياس إلا قليلًا، في شكل المنطق عند بفيندر مثلًا. يجب إذن القيام ببحث فلسفي معمق لكل فروع المنطق الحديث، كما فعل بفيندر فيما يتعلق بالقياس الكلاسيكي، قبل أن تكون لتحليل البراهين على وجود الله عن طريق قوانين وبديهيات هذا النوع من المنطق الرمزي قيمة ما، لكي يصبح هذا التحليل أكبر من تطبيق الأنسقة التي تخلط فيها القوانين المنطقية الجوهرية الحقة مع القوانين المنطقية المحتملة (والتي تسبب في الواقع في تناقضات، وفي افتراضات صدفوية أو حتى في «لعب لغوي منطقي») على البرهان الأنطولوجي.

3. إذا أرادت الفلسفة أن تبقى فلسفة حقيقية، تكون مدفوعة دائمًا (أو يجب عليها أن تبقى كذلك على الأقل) للاهتمام بالأشياء في ذاتها وأن تبقى ملتصقة وقريبة من مواضيعها. من هنا فإن قيادة الفكر الشكلي المحض، الذي يبقى بعيدًا عن موضوعه، والتي يعبّر عنها في أشكال منطقية رمزية على هيئة سلاسل فكرية، ليست بحال من الأحوال فلسفة، بل إنها على الأكثر أداة أقل قيمة من الفلسفة وفي خدمة هذه الأخيرة.

بعدما يتم إنجاح منطق رمزي كلاسيكي مفيد (يتجنب المشاكل التي استعرضت في النقطة الثانية السابقة)، يأخذ على عاتقه فحص البرهان الأنطولوجي عن طريق المنطق الرمزي؛ فإنه بالإمكان اعتبار هذا المنطق مفيدًا، حتى وإن كان غير مسموح به للأسباب المذكورة في النقطة الأولى.

4. لا يوجد هناك مكان آخر يكون فيه الاهتمام النظري بمادة من قبيل المنطق أقل ثمارًا كميدان الفلسفة. ففي دراسة الاعتراضات المهمة ضد البرهان الأنطولوجي

وجدنا أن هناك أحد المناطقة البارزين لهذا القرن (برتراند روسل (لكي لا نذكر أسماء أخرى)، ممن قدموا اعتراضات غير منطقية أبدًا وغامضة ضد هذا البرهان وضد مفهوم الله، وهي اعتراضات لم يسبق أن قدمت أبدًا فيما قبل.

لا يكمن سبب هذا في توضيح الفرضيات الفلسفية المضامينية عند هوسرل، الذي لا يضمن هو الآخر فهم العلاقات المنطقية الشكلية لكي يطبقها المرء بطريقة صحيحة، كما أن فهم المبادىء المنطقية العامة لا يعني تطبيق هذه الأخيرة بذكاء، وكما أن النظر الأخلاقي النظري لا يضمن التطبيق الصحيح لهذا الأخير ولا يعني السلوك الأخلاقي الصحيح. بل إن خطوات تفكير روسل، كما نجدها كذلك في «البرهان الأنطولوجي» ضد وجود الله الذي دافع عنه فيندلي، تنطلق من فرضيات خاطئة كالتأسيس الذاتي للعالم العرضي أو كرفضها لهذا المبدأ لأسباب عديدة وتتضمن أخطاء شكلية أساسية ككون الوجود الإلهي لا يمكن أن يكون ضروريًّا، لأنه ليس «ضروريًّا منطقيًّا»، ويتعارض هذا مع أبسط قوانين الاستنتاجات الصحيحة، التي عرضت في القياسات الأرسطية وفي دراسات بفيندر حول قوانين الاستنتاجات المباشرة من مقدمة ما. فمن كون قضية ما لا تكون (ن 1) لا يمكن استنتاج كونها ليست (ن 2) أو (ن 3) أو (ن س).

طبقًا للأسباب السابقة فإنه من غير المدهش ملاحظة أن أشهر المناطقة لم يساهموا إلا قليلًا في توضيح البرهان الأنطولوجي على وجود الله. وهذا ليس بطبيعة الحال حجة ضد أهمية المنطق كمنطق بالنسبة للبرهان الأنطولوجي، لكنها حجة ضد إمكان مساعدة المنطق لتأسيس أو لنقد البرهان الأنطولوجي.

لنذهب خطوة أبعد لنقدم حججًا ضد عدم السماح بتطبيق البنيات المنطقية التي يمكن فهمها، المعقدة والرمزية، على البرهان الأنطولوجي، على ضوء الأفكار التي طورناها في النقطة الأولى السابقة.

إن العلاقات المنطقية للخطوات الفكرية الفردية للبرهان الأنطولوجي فيما يتعلق ببنياتها المنطقية ليست متصلة بالإشكاليات الأساسية فقط، والتي لا يمكن تطبيقها بصحة دون تطبيق أنسقة منطقية رمزية وخطوات فكرية صحيحة، لكنها تكون كذلك على الشكل المتمثل في كون أصح تفكير للخطوات الفكرية المنطقية الشكلية ليست بأية طريقة من الطرق التطبيق الصحيح للمنطق النظري المفهوم على المشاكل الفلسفية المضامينية، وبالتالي على المشاكل الفلسفية التي تضمن العلاقات المنطقية الشكلية المهمة. ولهذا السبب كذلك فإنه سيكون من السهل التفكير في الفهم الصحيح العام للمنطق الشكلي، على الرغم من أن تطبيق هذا المنطق على الخطوات التي نجدها في البرهان الأنطولوجي على وجود الله تكون غير مرضية.

12، 11. المعنى المهم لدراسة الفرضيات الأنطولوجية والإبيستمولوجية والمضامينية للبرهان الأنطولوجي كشرط لكل تحليل منطقي شكلي لهذا البرهان ومعناه النسبي

من الضروري أن يبقى تطبيق التحاليل المنطقية الشكلية على البرهان الأنطولوجي دون ثمار، إذا لم توضح الأسس الأربعة السالفة الذكر لهذا البرهان بما فيه الكفاية ـ يعني الأسس الميتافيزيقية والإبيستمولوجية والأكسيلوجية والفلسفية ـ المنطقية، وإذا لم يكن الانطلاق من جوهر الوجود الإلهي وليس من تعريف هذا الوجود، وكذا توضيح الربط الضروري الممكن بين الجوهر والوجود وأخيرًا توضيح كمال وأهمية الوجود (الضروري).

بتوضيح الأسس الفلسفية المضامينية لهذا البرهان يكون من الممكن تتبع البناء المنطقي لهذا الأخير، وبالتالي تتبع بنياته المنطقية الشكلية المختلفة والممكنة. وعلى ضوء هذا التوضيح تتحقق الخطوات المنطقية الضرورية ويمكن التعبير عنها بصفة عامة بلغة عادية ومفهومة.

من المفيد، عندما تؤخذ كل هذه التحديدات المتعلقة بمعنى التحاليل المنطقية الشكلية للبرهان الأنطولوجي بعين الاعتبار، توضيح العلاقات الفكرية المنطقية الشكلية، التي تكون فيها الجهة البرهانية لهذا البرهان، وبالتالي الرؤى التي توجد في أساسه في العلاقة التي تربطه بالبرهان الأنطولوجي ذاته، مبرهن عليها.

لهذا السبب إذن سنحاول فيما سيأتي، وعلى ضوء ما توصلنا إليه في الجزء السابق من هذا الكتاب، أن نستعرض، في أبسط شكل ممكن، النتائج الأساسية لهذا الجزء، أي الخطوات المنطقية التي تتضمنها هذه النتائج، وبالتالي توضيح في أي اتجاه يمكن قيادة نتائجنا في بنياتها المنطقية. إننا واعون بأن مسارب تفكيرنا يمكن أن تستعرض بطريقة شمولية بمساعدة التأكيدات والتنبؤات والقوانين المنطقية الشكلية، لكننا سنترك هذا العمل الذي لن ينتهي إلى مناطقة أو طلبة آخرين، ونعتقد طبقًا للأسباب السالفة أنه بإمكاننا أن نكتفي بالمنطق الأرسطي الكلاسيكي المحدث، وبالضبط في الشكل الذي أعاد بفيندر[1] في القرن العشرين التفكير فيه بطريقة فينومينولوجية مدهشة. وقد شرحنا أسباب الاستغناء عن استعمال اللغة والأنسقة المنطقية الرمزية الحديثة في عملنا هذا فيما سبق، ونؤكد مرة ثانية بأن هذه الأنسقة المنطقية مهمة جدًا:

---

(1) A. Pfaender, **Logik**.

1. ينتظر المنطق الرمزي الحديث، كما عللنا ذلك بما فيه الكفاية في مقدمة هذا الجزء، من المنطقي أن يضع هذا المنطق على أسس قوانين جوهرية منطقية أمتن وأكثر موضوعية، هذه الأسس التي يتأسس عليها المنطق الأرسطي والمنطق البفيندري مثلًا. لا يحق لنا أن نؤسس فحصًا فلسفيًا مهمًّا لبرهان ما على أنسقة لا نكون قد وضحنا أسسها الفلسفية وبرهنا عليها في وضوحها.
2. يظهر لنا بأن القضايا الأساسية للمنطق الكلاسيكي كافية لفحص الأسس المنطقية للبرهان الأنطولوجي. على كل حال نعتقد بأن منطقًا دقيقًا والمنطق الكلاسيكي في الكثير من الاتجاهات المفحوصة والمضافة للتأكيدات والأوجه المنطقية، ضروري للفهم وللتقديم الصحيح للخطوات التي ذكرناها سابقًا بطريقة منطقية شكلية. سوف نستغني إذن عن هذا العمل، الذي لا يمكننا القيام به نظرًا للأسباب التي ذكرناها والذي يفترض عمل حياة بكاملها لمنطقي ما، ونكتفي بإعطاء فكرة الاهتمام به لمناطقة آخرين.

12، 12. نظرة إجمالية قصيرة للأبنية البرهانية المنطقية الشكلية، التي يمكن تقديم البرهان الأنطولوجي بالنظر إلى فرضياته في شكلها

إن هذا العرض القصير للأشكال المنطقية التي يمكن تقديم البرهان الأنطولوجي فيها، سوف يقوم إلى جانب مهمته كفحص للحظات وللخطوات المنطقية الشكلية لهذا البرهان، بتلك المهمة النقدية المتمثلة في إزاحة الأشكال المنطقية غير الصحيحة، التي تحدث في إطار الصيغ الخاطئة للبرهان الأنطولوجي.

12، 12، 1. البنية المنطقية العامة للبرهان الأنطولوجي في شكل استنتاج احتمالي قطعي للـ Modus ponens

يمكن للمرء أن يقدم البرهان الأنطولوجي في شكله النهائي الاحتمالي القطعي كالتالي: إن ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه يوجد بالضرورة:

1) إذا لم يكن مجرد تعريف أو فكرة، بل إذا كان الوجود الإلهي الضروري والموضوعي يؤسس هذا البرهان.

2) إذا كان هذا الوجود الضروري معروف لدينا معرفيًّا (دون افتراض وجوده).

3) إذا كان يؤسس الوجود الضروري في الجوهر الإلهي.

4) إذا كان الوجود الضروري وجودًا ضروريًّا.

وتوجد كل هذه الشروط الأربعة.

إذن فإن لهذا الاستنتاج الشكل التالي:

(س) هي (ص)، عندما يكون (ك) و(ر) و(س) و(ط) موجودة.

(ك) و(ر) و(س) و(ط) موجودة.

إذن فإن (س) هي (ص).

إن هذه البنية المنطقية الأساسية هي استنتاج افتراضي قطعي معقد، يمكن تجزئته إلى أجزاء لا حصر لها، ذلك أن هذه البنية تهم كل خطوة فكرية من هذه الخطوات، وتهم هذه الأخيرة كمال وتأكيد كل فرضية في إطار البرهان الأنطولوجي. إن الإشكالية الأساسية لصلاحية البرهان الأنطولوجي ليست من طبيعة منطقية شكلية لكنها من طبيعة أنطولوجية مضامينية، وقد اهتم ديكارت[1] بالبحث في البنية المنطقية لهذا البرهان.

12، 12، 2. البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي حسب ديكارت مع مراعاة الفرضية المضامينة الأساسية الأولى (المنطقية ـ الأنطولوجية) لهذا البرهان

لنتبع في البداية ديكارت الذي يرفض عن حق الشكل المنطقي الخاطىء للبرهان الأنطولوجي، الذي أعطاه إياه كاتيروس Caterus، المعارض الأول للتأملات. ويعوض ديكارت هذا الشكل الخاطىء لهذا البرهان بالشكل الصحيح، الذي لا يمكن إلا الموافقة عليه على ضوء التحليلات السابقة (بافتراض أنه بالإمكان تأويل المقدمة الأولى تأويلًا صحيحًا)[2].

«ويقارن الآن من جديد . . . حجة من حججي الأساسية مع حجة أخرى لطوماس الأكويني، لكي يدفعني إلى أن أظهر بأن كل حجة من هذه الحجج هي القوية. وأعتقد أنه بإمكاني، ودون غيرة، القيام بهذا، أولًا لأن طوماس لم يقدم هذه الحجة الأساسية كحجته الخاصة، وثانيًا لأنه لم يتوصل إلى الشيء نفسه الذي توصلت إليه، وثالثًا لأنني في آخر المطاف لم أنحرف في أية نقطة عن الدكتور أنجيليكوس Angellicus. لقد بحث ما إذا كان معروفًا لدينا دون شك أن الله موجود، يعني ما إذا كان معروفًا من طرف كل واحد. إنه ينفي هذا، ومعه الحق في هذا النفي. ويمكن فهم الحجة الأساسية التي يقدمها كالتالي: إذا فهم المرء ماذا يعني اسم «الله»، فإنه سيفهم ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، لكنه سيكون أكبر أن يكون في الواقع وفي الفهم منه في الفهم فقط؛

---

(1) انظر: René Descartes, **Meditation**، تطرقنا إلى هذا في هذا الكتاب في جوابنا عن الاعتراضات الأولى.

(2) انظر René Descartes, **Meditation**، ص. 104 ومن ص 105 إلى ص 108.

والنتيجة هي أن المرء يفهم، عندما يفهم المرء ماذا يعني هذا الاسم «الله» أن الله يوجد في الواقع وفي الفهم... من الواضح أن هناك خطأ في هذا الشكل، فقد كان من الواجب أن تكون النتيجة هكذا: والنتيجة هي أن المرء يفهم، عندما يفهم المرء، ماذا يعني هذا الاسم «الله»، أن المرء يعني أن الله يوجد في الواقع وفي الفهم. ولا يكون ما هو معطى عن طريق الكلمات صحيحًا دون مناقشة. أما حجتي الأساسية فإنها كانت كالتالي: إن كل ما نفهم بوضوح وبتميز بأنه ينتمي إلى الطبيعة غير المتغيرة أو جوهر أو شكل شيء ما، يكون من الممكن تأكيد صحته لهذا الشيء. وبعدما بحثنا بما فيه الكفاية من الدقة عمّا هو الله، فإننا نرى بوضوح وبتميز أن الوجود ينتمي إلى طبيعة الحقيقة غير المتغيرة. والنتيجة هي أنه بإمكاننا أن نؤكد عن الله بأنه موجود. وهنا فإن الاستنتاج يكون صحيحًا على الأقل».

نرجع في التعبير التالي، الذي يعتمد على ديكارت، إلى الفرضية الأساسية الأولى والفرضية الأساسية الثالثة للبرهان الأنطولوجي.

1. المقدمة الكبرى

أ) **الشكل القطعي**: يمكن لكل ما هو متضمن في الجوهر الإلهي الضروري والموضوعي أن يؤكد في الحقيقة على الله. وينتج عن هذا في القضية العامة الشيء التالي: يمكن لكل ما ينتمي إلى الجوهر الضروري والموضوعي لشيء ما أن يؤكد في الحقيقة على هذا الشيء. وما يبقى غير محدد هنا هو ما إذا كان هذا الفعل «يؤكد» يشير[1] إلى موضوع وجود خالص كما هو أو إلى وجود واقعي، وهذا ما يجعل من المفيد فهم هذه المقدمة الأولى كمقدمة احتمالية.

ب) **الفهم الاحتمالي**: إذا كانت صفة ما متضمنة في الوجود الضروري والموضوعي لشيء ما، فإنه من الممكن أن تُؤَكَّدَ هذه الصفة لصالح هذا الشيء، إذا كان هذا الأخير موجودًا، وبالضبط في حالة الوجود العرضي لكائن موجود، تكون فيه الخصائص الوجودية وحدها ضرورية بطريقة غير مشروطة، إذا كان موجودًا. على العكس من هذا، فإن الوجود يكون موجودًا في حالة الوجود الضروري لكائن موجود ما بالضرورة.

2. المقدمة الصغرى

إن الوجود الضروري ينتمي إلى الجوهر الإلهي الضروري والموضوعي.

3. **النتيجة**: من الممكن إذن أن يُؤَكَّدَ الوجود الضروري لله في الواقع (بطريقة ضرورية).

---

(1) انظر في هذا الإطار: J. Seifert, «**Essence and Existence**», Chap. 1: Sein und Wesen

يمكن أن يُعَبر عن هذه الحجة، بالنظر إلى الوقائع الأنطولوجية الخالصة والضرورية، بمصطلحات أنطولوجية محضة (إذن وعوض «يمكن تأكيده بالفعل»، «ينتمي إلى كائن موجود ما لهذا الجوهر» إلخ). ويمكن أن يقود هذا، بالنظر إلى الوجه المنطقي للمقدمة (التي يجب أن تشتق تبريرها من المعرفة اليقينية)، وبالرجوع إلى قوانين المنطق الصيغي إلى نتيجة تطابق الوجه المنطقي الاحتمالي الذي انطلقت منه. ويمكن هنا تقديم صيغ أنطولوجية مختلفة، ميزها بفيندر بدقة عن الصيغ المنطقية، في المقدمات والخلاصات في استعمال تحليل التميز بين الصيغ الأنطولوجية والصيغ المنطقية.

في الشكل المنطقي الذي قدمه ديكارت عن هذا البرهان وبالمقدمات التي أتى بها يكون من الصعب على الفلسفة التي تنفي صحة مقدمات البرهان الأنطولوجي أن تنفي صحته المنطقية. أكثر من هذا، فإن الشكل المنطقي الذي أتى به ديكارت، والذي يتأسس على العلاقات المنطقية الموضوعية من النوع المنطقي الشكلي وعلى المقدمات الأنطولوجية، التي اعترف بها من طرف طوماس الأكويني كذلك، فإن الفلسفة الأكوينية سوف لن تناقش لا في صحة المقدمات ولا في نتائجها، التي بفضلها يمكن استخلاص صحة النتيجة من مقدمتها.

يتفق ديكارت مع الأكويني بأن هذا البرهان كبرهان هو استنتاج صحيح وبأن مقدماته صحيحة، لكنه لا يوافق بأنه برهان للناس، ذلك أنه وباستثناء هذين الشرطين، فإن معرفة صحة المقدمات تكون ضرورية لحجة ما، وفي هذه الحالة فإن المعرفة المعنية بالأمر هي معرفة مباشرة غير مستنتجة من مقدمات هذه الحجة. ذلك أنه وإذا كانت صحة هذه المعرفة غير مباشرة فقط، وإذا كانت مقدمات هذا النوع من الاستنتاجات تنتهي إلى الوجود الفعلي للعالم، فإن الخاصية الفريدة للبرهان الأنطولوجي كبرهان سوف لن تكون مبررة. وإذا لم تكن معرفة صحة المقدمات المشار إليها أعلاه ممكنة، والتي تمكن من معرفة هذه المقدمات دون الرجوع إلى البراهين العرضية من خلال وجود العالم، فإن البرهان الأنطولوجي سيكون معروفًا للملائكة في السماء، كما عبر الأكويني بمزاح عن ذلك، وليس لنا كموجودات دنيوية. وهكذا فإن الفهم المنطقي الديكارتي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله سوف لن يكفي بأي حال من الأحوال، هذا الفهم الذي اهتم فقط بالفرضية الأساسية الأولى لهذا البرهان، والتي تعرضنا لها في الجزء الثاني من هذا الكتاب. يجب إذن تحليل البرهان الأنطولوجي في فرضياته الأساسية الثلاث الأخرى.

سنعتني في البداية بالفرضية الأساسية الفلسفية الثانية للبرهان الأنطولوجي في شكل خطوات منطقية. وبهذا فإنه بالإمكان فهم البرهان الأنطولوجي، إلى جانب شكليه الأنطولوجي والمنطقي، بالرجوع إلى المعرفة اليقينية، التي تمكن من معرفة مقدمات هذا البرهان ونتائج هذه الأخيرة، في شكل منطق إبيستمي.

12، 12، 3. البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي فيما يتعلق بفرضيته الأساسية الثانية

يمكن، بالنظر إلى الفرضية الأساسية الثانية للبرهان الأنطولوجي، التعبير عن مسارب الفكر، التي من دون صحتها سيكون وجود البرهان الأنطولوجي كحجة مستحيلًا بالنسبة لنا، وغير معروف لنا دون توضيحها له كبرهان صحيح؛ كالتالي:

1. **المقدمة الكبرى**: إذا كان من الممكن لمس موضوعية الضرورة الداخلية للجوهر الإلهي مباشرة (م ض ج إ م)، بحيث لا نفترض الوجود الواقعي لله (و ق) أو نستنتجه بطريقة غير مباشرة من وجود العالم (و ع)، وعندما نجد أن هذا الجوهر الإلهي يتضمن الوجود الواقعي والضروري مع الضرورة الداخلية (ج وض)، فإنه يمكننا إذن أن نعرف طبقًا للبرهان الأنطولوجي أن الله يوجد بالضرورة.

   (إذا كان (م ض ج إ م) وليس (و ع)، فإن (و ق))

   ((ض ج إ م) وليس (و ع) (و ق)).

2. **المقدمة الصغرى**: يمكن أن نعرف هذه المقدمة (عندما يكون EP, EQ، فإن ES).

3. **النتيجة**: إذن فإننا نعرف بأن الله يوجد بالضرورة (و ق).

12، 12، 4. البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي بالنظر إلى فرضيته الأساسية الثالثة

يمكن تقديم الفرضية الأساسية الثالثة لهذا البرهان في الصيغة المنطقية للبرهان الأنطولوجي بالطريقة التالية:

1. **المقدمة الكبرى**: إذا كان الوجود الضروري والواقعي يوجد بالفعل في الجوهر الإلهي الضروري والموضوعي موضوعيًا وضروريًا كباقي خاصياته الأخرى، فإن الله يوجد بالضرورة وبالفعل.

((إذا (و ض وج إ) [يوجد = إذا كان الوجود الضروري والواقعي مؤسسًا في الجوهر الإلهي]، فإن (إ ي ض و) [يوجد = إذن فإن الله يوجد بالضرورة وواقعيًا]).

2. **المقدمة الصغرى**: إن الوجود الواقعي والضروري متضمن في الجوهر الإلهي الضروري موضوعيًا وضروريًا تمامًا كباقي خصائصه الأخرى (و ض وج إ).

3. **النتيجة**: إذن الله يوجد بالضرورة وواقعيًا.

لهذا البرهان، تمامًا كما للبرهان السابق، الشكل المنطقي العام لاستنتاج افتراضي ـ قطعي لشكل Modus ponens:

$$P \supset Q$$
$$P$$
$$\therefore Q$$

12، 12، 5. البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي بالنظر إلى فرضيته الأساسية الرابعة ـ الأكسيلوجية ـ

1 . **المقدمة الكبرى**: إذا كان الوجود الفعلي والضروري متضمنًا في الجوهر المرضوعي للكائن الموجود اللانهائي الكامل، ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه (=الله)، فإن الله يوجد بالفعل وبالضرورة.

(إذا كان (و ف ض ج م ك ا ك) موجودًا، فإن (ا ي ف ض) = إذا كان الوجود مؤسسًا بالفعل وبالضرورة في جوهر الكائن الموجود اللانهائي والكامل، فإن هذا الكائن موجود إذن = الله يوجد فعلًا وضروريًا).

2. **المقدمة الصغرى**: إن الوجود الفعلي والضروري متضمن في الجوهر المرضوعي للكائن الموجود اللانهائي والكامل، ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه (=الله). (يتأسس الوجود الفعلي والضروري في جوهر الكائن الموجود اللانهائي الكامل: (و ف ض ج م ك ا ك)).

3. **النتيجة**: إذن فإن الله يوجد بالفعل وبالضرورة (ا ي ف ض).

12، 13. حول الشكل المنطقي للبرهان الأنطولوجي بصفة عامة

كل هذه القياسات هي قياسات افتراضية ـ قطعية لـ .Modus ponens والجملة الاحتمالية الأساسية في كلا القياسين تتمثل فيما يلي: إذا كان الشرط متوفرًا، فإن صحة الجزء الاحتمالي للقضية الاحتمالية سيكون متوفرًا. ولهذا السبب فإننا لا نرى هنا ضعف أهمية الاستنتاج، لكن قوته. إن الأمر يتعلق إذن بالشرط المهم الذي يقول لنا بأنه إذا كان الشرط متوفرًا، فإن الواقعة المشروطة تكون متوفرة كذلك، وبأن الشرط يكون فعليًا وموضوعيًا أساس معرفة صحة النتيجة.

يمكن بطبيعة الحال التعبير عن هذا البرهان عن طريق استنتاجات شرطية منفصلة ـ قطعية مثلًا أو قطعية محضة. إن الفحص الدقيق للأشكال المنطقية المختلفة لهذا البرهان، والتي يمكن أن يستمر دونما نهاية بافتراض شروط أخرى، لا يضيف أي جديد لما يمكن لقارىء متأن أن يفهمه من الفرضيات الأساسية المختلفة لهذا

البرهان. ولهذا السبب فإنه ليس من الضروري تقديم الاستنتاجات الفلسفية في تنوع أسسها المنطقية الشكلية.

إن عدم ضرورة هذه السلاسل الفكرية المنطقية المعقدة تكون حاضرة أيضًا على اعتبار أن الأفكار الأساسية نفسها يمكن تقديمها في أشكال منطقية مختلفة، دون أن تتمكن من الوصول إلى جوهر طريقة تفكير البرهان الأنطولوجي. ولا يكمن سبب هذا في خارجية نسبية للشكل المنطقي المحدد في علاقته بالشكل المنطقي الأساسي للبراهين فقط (ويصحّ هذا كذلك على البراهين العرضية)، لكن يكمن أيضًا في كون البرهان الأنطولوجي على وجود الله يتطابق ومختلف القياسات التي يقدم فيها، فلا ينتمي هو نفسه إلى الفكر الذي يعبّر عن وجهة نظر ما، لكنه يعبّر عن شروط وفرضيات صدفوية خارجية (من أنواع مختلفة).

يمكن للمرء مثلًا أن يقدم هذا البرهان في الشكل المنطقي الأنسليمي على الشكل التالي:

1 . إذا كان هناك وجود لانهائي كامل ـ يمكن فهمه كجوهر خالص ـ («ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»)، والذي لا يكون يتضمن أية تناقضات، ويمتلك وجودًا موضوعيًا ضروريًا، فإنه من الضروري أن يكون موجودًا، ليس فقط في العقل/الروح Geist، لكن في الواقع أيضًا.

2 . هناك وجود لانهائي كامل ـ يمكن فهمه كجوهر خالص ـ («ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»)، لا يتضمن أية تناقضات، ويمتلك وجودًا موضوعيًا ضروريًا، يسمى الله.

3 . **النتيجة**: ولهذا السبب من الضروري أن الله موجود، ليس فقط في العقل/الروح Geist، بل في الواقع أيضًا.

يفترض هذا البرهان في هذا الشكل المنطقي، كما رأينا في الجزء السابق من هذا الكتاب، أن هذا الفعل «يوجد» ليس كائنًا في العقل/الروح، ويمكن تطبيق الشيء نفسه على «الله»، بل يفترض بأنه يجب فهم «الله» ليس فقط بمعنى مفهوم ذاتي، لكن بمعنى جوهر موضوعي. وسوف لن يكون هذا البرهان استنتاجيًا إذا لم يكن معنى هاتين الكلمتين «موجود» و«يوجد» واضحًا، بحيث إن معناهما يفهم في النتيجة كوجود واقعي، ويفهم في المقدمات كإشارة للوجود الضروري لشيء ما فقط. ويقول ديكارت، كما رأينا، في هذا الإطار: «. . . يتضح من هذا أيضًا بأنني أفكر في الله كموجود، ولا ينتج عن هذا كون الله موجودًا، لكن فكري لا يشترط أية ضرورة للأشياء. . .».

بعدما اكتشف ديكارت الاستنتاج الخاطىء، الذي يوجد في كل فكر يريد المرور من نظام الضرورة المفاهيمية الخالصة إلى نظام الواقع، فإنه يقدم برهانه على الشكل التالي: «وهكذا فإننا سوف نرى بأن الوجود الضروري متضمن في فكرة الجوهر الأعلى والأقوى، ليس عن طريق خلق فهمنا، لكن لأن الوجود ينتمي للطبيعة الفعلية وغير المتغيرة لهذا النوع من الجواهر؛ وستتعرف بالفعل بسهولة إلى أن ذاك. . . الجوهر يجب أن يتضمن بالضرورة في ذاته كل الكمالات المتضمنة في فكرة الله. . .»[1]. «. . . ليس وكأن فكري يخلقها، أو وكأن شيئًا ما يفرض هذه الضرورة، لكن وعلى العكس من هذا، لأن ضرورة هذا الشيء ذاته، يعني وجود الله، تدفعني للتفكير فيها»[2].

إذا لم يكن هذا البرهان يتأسس على «طبيعة صحيحة وغير متغيرة»[3]، فإنه سيقود مباشرة إلى استدلال خاطىء Paralogisme، مؤسس على Quaternio terminorum الذي يشير إليه ديكارت. وكما قال ديكارت في جوابه على كاتيروس Caterus، فإن هذا الاستنتاج سوف يكون غير صحيح إذا لم يكن قد تحدث في المقدمة إلا عن نظام التعاريف. وسوف لن ينتج عن هذا إلا كون الله ككائن موجود سيفهم ليس فقط في الروح/ العقل، بل في الواقع.

رأينا النقد الذي قام به ديكارت لكل تعبير منطقي عن البرهان الأنطولوجي ينطلق من مفهوم ما فقط: «إذا فهم المرء ماذا يعني اسم «الله»، فإن الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه سيفهم بأنه أكبر في الواقع وفي العقل وليس في العقل فقط. والنتيجة هي أن المرء يفهم، عندما يفهم، ماذا يعنيه هذا الاسم «الله» وبأن الله يوجد في الواقع وفي العقل».

يظهر هنا بأن هناك خطأ في هذا الشكل، كان على النتيجة أن تعني فقط: والنتيجة هي أن المرء يفهم، عندما يفهم المرء، ماذا يعني اسم «الله» هذا، الذي يعني بأن الله يوجد في الواقع وفي العقل. لكن ما هو معطى عن طريق الكلمات فقط لا يكون صحيحًا دون نقاش. على العكس من هذا، فإن أساس برهاني كان كالتالي: إن ما نراه بوضوح وبتميز بأنه ينتمي إلى الطبيعة أو الجوهر أو الشكل الصحيح وغير المتغير لشيء ما، فإنه يمكننا أن نؤكد هذا لهذا الشيء»[4].

---

(1) الجواب عن النوع الأول من الاعتراضات، التأملات، ص 158.
(2) المصدر السابق، ٧، ص 9.
(3) المصدر السابق، ٧، ص 11.
(4) التأملات، ص 152، الجواب عن النوع الأول من الاعتراضات.

يمكن للمرء أن يقدم هنا التمييزات المختلفة التي أتى بها أنسليم في مؤلفه De grammatico، حيث يعبّر عن برهانه بكثير من الدقة. إذا كان من الممكن فهم الله في برهانه كجوهر إلهي موضوعي وجد من طرفنا، غير مخلوق أو غير مفكّر فيه بطريقة ذاتية، فإن هذا البرهان يكون صحيحًا في الصيغة الأنسليمية كذلك.

يكمن سبب هذا الاتصال السهل نسبيًّا بين الشكل المنطقي للبرهان الأنطولوجي وبين نواة التفكير المنطقي له في كون هذا الشكل المنطقي يمتلك خاصية تواصل دياليكتيكي أكثر من خاصيته كبرهان ضروري strictu senso، كما هو الشأن في البراهين العرضية. ولهذا السبب فإن هذه المسارب الفكرية المنطقية تكون ضرورية أو تساعد للوصول إلى النقطة التي يصل فيها المرء إلى وجهة النظر المتمثلة في كون الوجود الواقعي ينتمي إلى الجوهر الإلهي الضروري في موضوعيته. نرى إذن بأنه لا يمكن لله أن لا لايوجد Gott nicht nichtexistieren kann وبأنه من الضروري أن يكون موجودًا. وبهذا فإن هذه البراهين تقود من جديد إلى أعلى وأوضح حقيقة يريد أنسليم والبرهان الأنطولوجي الوصول إليها. ولهذا السبب من الممكن فهم وتبرير كون كل فلاسفة العصر الوسيط تقريبًا قد درسوا هذا البرهان كإشكالية ما إذا كان الوجود الإلهي واضحًا في ذاته.

في هذا الإطار يكون الحق مع سونتاج Sontag عندما يؤكد بأن مختلف البراهين ومسارب الفكر الدياليكتيكي عُوِّضَت عند أنسليم برؤية مباشرة، وبأن هذه الأخيرة كانت هدف أنسليم. على العكس من هذا فإن هذا النوع من المرور من البرهان إلى الرؤية غير ممكن في البراهين العرضية. ولا تقود هذه الأخيرة إلى رؤية مباشرة، تترك وراءها شكلًا استنتاجيًّا يعبر فيه عن البرهان العرضي بطريقة صدفوية فقط. بل إن هذه البراهين [الأنطولوجية] هي براهين جوهرية. إنها تتطلب المقدمة الوجودية الثانية من أجل صلاحيتها ولا يمكن أن توجد إلا بهذه الطريقة المنطقية غير المباشرة. والمعرفة التي يمكن التوصل إليها من خلال نتائجها تمر بالضرورة بالطريق نفسه الذي تمرّ به معرفة هاتين المقدمتين. إنها تصل إلينا عن طريق هاتين الأخيرتين. ولهذا السبب فإن النتيجة لا تكون أبدًا واضحة، كما كان يجب أن يشار إليها في البرهان الأنسليمي.

تعبّر الخاصية الفريدة للبرهان الأنطولوجي، على الرغم من أنه بالإمكان تقديمه في شكل قياسات متعددة وسلاسل من البراهين وتعدد القياسات، عن وجوه الصحة المختلفة التي يتأسس عليها، وعن العلاقات المنطقية فيما بينها، وبهذا يبقى هذا البرهان إذن بسيطًا جدًّا. إنه ليس معرفة غير مباشرة عن طريق المقدمات في شكل برهان ما، لكنه معرفة مباشرة، تُفْهَمُ فيها الطبيعة الإلهية ذات

الوجود الواضح في ذاته، الضرورية وغير المخلوقة، التي تعتبر ضوءًا وحقيقة. وبساطة هذه الرؤية هي السبب الرئيس الذي حدا بأنسليم أن يدعي عن حق بأن البرهان الأنطولوجي، كما عبّر عن ذلك في Prooemium للـ Proslogion، هو «البرهان الوحيد الموجود الذي لا يحتاج إلى أي برهان آخر لحجته، وبأنه يكفي وحده لكي يبرهن بأن الله يوجد بالفعل، وبأن هناك خيرًا أسمى لا يحتاج إلى خير آخر، تحتاجه كل الأشياء الأخرى لوجودها ولخيرها».

يعتبر اكتشاف هذا البرهان، الذي بلغ أوجه في هذه الرؤية البسيطة، هو أكبر فلسفة لأنسليم وهو في الوقت نفسه مساهمته الفلسفية الوجودية، ونتمنى أن نكون قد تعرفنا إلى أهميته الفريدة في هذا الكتاب عن طريق بحثنا الفينومينولجي والفلسفي، الميتافيزيقي والمعرفي النظري، والفلسفي المنطقي. لا يهمنا لا أنسليم ولا ديكارت، بل ما يهمنا هي هذه الحقيقة الضرورية المنارة من طرف الوجود الإلهي ذاته هو: **إن الله يوجد بالضرورة**. ما يهمنا إذن هو هذا الشكل الأعلى لهذه المعرفة التي يتوصل إليها المرء من خلال الحقيقة الداخلية والضرورة غير المخلوقة للجوهر الإلهي. وبهذا فإن هذا التعبير القصير «الله» برهان على وجوده «Gott als Gottesbeweis» يتضمن النواة الداخلية للبرهان الأنطولوجي، الذي يعتبر إذا أخذ محل الجد أكثر من برهان. وبه يمكن الوصول إلى تلك الرؤية التي تمكن من الوصول إلى البراهين على وجود الله الأخرى في أعمق معانيها وأعمق أسسها: بحيث إننا نتوفر على إمكان للوصول إلى الجوهر الإلهي الموضوعي وغير المخلوق، الذي يتضمن ـ وحده ـ ضرورة وجوده. بتأكيد فريد في نوعه يتخذ البرهان الأنطولوجي هذه الرؤية، المتضمنة في كل براهين وجود الله، وخاصة في الطريق الطوماوي الثالث، نقطة انطلاقه الوحيدة الكافية. ويمكن أن نغير «Si enim Deus Deus est, Deus est» البونافانتورية بـ: لأن الله إله، ولأنه جوهر موضوعي وغير مخلوق، يمتلك الوجود، فإنه موجود.

ملاحظات ختامية
حول نواة البرهان الأنطولوجي

لنهتم في الختام مرة ثانية بنواة البرهان الأنطولوجي وما إذا كان من الممكن الوصول إليها عن طريق التجربة في العالم. إن الوجود الذي يوجد، النهائي الموجود واقعيًّا سيكون صحيحًا في جوهره، وسيكون «ما هو» فقط عندما يكون موجودًا. فوجوده الواقعي هو ذاك المبدأ الداخلي للفعلي، الذي سماه أرسطو والأكويني Forma formarum، لأنه هو الذي يحيّن الكائن، الوجود وأشكال المبادىء. ويحصل هذا الوجود النهائي على هذه الأخيرة وعلى واقعيته الداخلية وعلى وجوده من الخارج، بحيث يمكن اعتباره قدرًا صدفويًّا إلى هذا الوجود الذي لا يمتلك أية قوة في ذاته. لا يعتبر الوجود هنا متحدًا مع الجوهر وغير معطى معه بالضرورة. يجب اعتبار إمكان بقاء الوجود العرضي في حالة اللامحقق، أي هذا الفرق الأنطولوجي بين الكائن والكائن الممكن الوجود، الذي يتأسس على تلك «القفزة» بين الجوهر الممكن والجوهر الفعلي؛ كالسبب الميتافيزيقي الحقيقي للخاصية غير الكاملة والمحدودة لكل الموجودات النهائية، وكسبب جوهره الأنطولوجي كـ«ككائن قابل للزوال» وكـ«كائن من العدم» وبـ«العدم».

يمكن أن نفهم أحسن استحالة كون الكائن ذاته، ذاك الكائن الوحيد العاقل، الذي ليس هناك شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه، لا يمكن أن يكون مشابهًا لهذا النوع من «الكائنات الفانية»؛ عندما نفهم بأن الكائن الموجود، الذي لا يكون جوهره في وجوده، والذي يبقى ممكنًا فقط، لا يمكن أبدًا أن يقدم سببًا كافيًا لوجوده هنا. وواقعة عدم إمكان تأسيس وجود كائن موجود من جوهره تعني في الوقت نفسه عدم كمال جوهره الفاني، لأن هذا الجوهر يتطلب مبدأ خارجًا عنه لكي يصبح كما هو، كما تعني أيضًا عدم كمال وجود زائل وضعيف ميتافيزيقيًّا. إن ذاك الوجود الذي يمتلك سبب وجوده في ذاته هو الذي يمكنه أن يكون كائنًا كاملًا، يمتلك سبب كون «هناك شيء على الإطلاق عوض اللاشيء» (لكي أستعمل التعبير الذي استعاره هايدغر عن لايبنتز). وهذا الوجود وحده هو الذي يمكنه أن يكون موجودًا بالفعل، وهو الوجود الذي يمكنه مقابلة العدم، هذا الوجود الذي يكون ناتجًا عن جوهر الكائن الموجود ذاته. وهذا النوع من

الـ «يوجد IST» القوي وحده، هذا التحيين الذي لا يمكن أن لا يكون غير موجود، هو الذي يقبض على العدم في ذاته وخارج ذاته، عن طريق جوهره الخاص وليس عن طريق سبب غريب. وهكذا فإن تفكيرنا حول الكائن الموجود «الله» يقودنا إلى «وجوده» الخالص، وبالتالي إلى أصل الفلسفة الغربية، وبالخصوص إلى بارمنيدس، الذي ذكرنا الكثير من الأفكار التي أتت في هذا البحث في الكثير من نصوصه التي استشهدنا بها في مقدمة هذا الكتاب عن البرهان الأنطولوجي: «يبقى طريق وحيد يمكن للمرء أن يتحدث عنه، بحيث إنه يوجد، وتوجد علامات كثيرة في هذا الطريق، ذلك أن هذا الذي يوجد هو غير مخلوق وغير فان، لأنه كل غير متغير ودون نهاية، لم يوجد في الماضي ولن يوجد في المستقبل، لأنه يوجد الآن ككل في الوقت نفسه nun estin, homu (pan)... هكذا إذن فإن الكائن (ذاته) إما أن يكون كاملًا أو ألا يكون على الإطلاق... إنه مليء بالوجود (empleon estin ontos)... تشده ضرورة قوية في جوهره (في حدوده الجوهرية)»[1].

يمكننا الوصول بمساعدة طرق متعددة وملتوية وعن طريق بحوث منفردة متعددة إلى النتيجة التالية: كل جوهر ضروري، وخاصة أعلى موضوع المعرفة، وكل جوهر ضروري أسمى، الذي يوجد في الوقت نفسه بالفعل، هو برهان ذاته كما أنه أعلى شرط لصحة معرفة ذاته وخطأ كل الأخطاء المتعلقة به. وهكذا فإن الله يمتلك أعلى شرط لصحته في ذاته، إلى درجة أنه يمكننا أن نتفق مع جملة سبينوزا القائلة: «Verum est index sui ipsius et falsi». ولا يصحّ هذا على الحقائق الواضحة الأخرى فقط، بل كذلك، وبمعنى فريد من نوعه، على الله، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، والذي يوجد بالفعل، وبهذا فإنه يمكننا أن نغير شعارنا ونؤسسه كالتالي: إن الأصح هو شرط صحته ذاته، وشرط خطئه ذاته «Verissimus omnium est index sui ipsius et falsi».
وبما أنه يجب أن يمتلك هذا الكائن الذي ليس هناك شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه كل الكمالات الخالصة وأسمى صفاته الفردية كالحكمة والمعرفة والوعي والعدالة، فإن هذا الكائن يجب أن يكون بالضرورة كائنًا ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه: جوهرًا شخصيًا مطلقًا.

---

(1) المقطع الثامن، ترجمة المؤلف (وخاصة فيما يتعلق بـ peiratos en desmoisin: 8, I. 31 كـ«في جوهره»، «حدوده الجوهرية») تجد أسسها عن طريق مناقشة تحليلية تأويلية لمجموع النص فقط، ولا حاجة إلى اقتراحها في هذا المضمون الفلسفي النسقي لهذا العمل، لأن نتائج هذا الموضوع غير تابعة بأي حال من الأحوال لصحة هذا النص البارمينيدي.

إن هذا الإله اللانهائي الكامل، الذي لا يمكن التفكير في شيء أكمل منه خارجًا عنه والذي لا تكون طبيعته مخلوقة بطريقة صدفوية، بل ذاك الذي يوجد بالضرورة مستقلًا عن كل تفكير إنساني، يوجد بالضرورة، وبالضبط عن طريق الجوهر الإلهي ذاته، وعن طريق السبب المتضمن في ضرورته الأصلية، الذي يتضمن إلى جانب الوجود الوجود هنا الواقعي.

لا يصحّ هذا فقط بالمعنى الأنطولوجي، حيث يعترف به كل واحد، عندما يعترف بوجود الله، بل يصحّ كذلك بالمعنى الإبيستمولوجي. لا يجب البحث عن سبب آخر ولو كان ذلك في معرفتنا، كما هو الشأن في البرهان العرضي والبرهان الكوسمولوجي، خارج الله، لكي نتعرف بأن الله يوجد. وهنا بالضبط يكمن انفراد البرهان الأنطولوجي في نوعه والغبطة الفكرية لأنسليم في اكتشافه. وباستثناء الجوهر الإلهي الفريد في نوعه وغير المختزل فإننا نكون بحاجة إلى رؤية، سنجد في الحدود التي نفكر فيها ـ secundum rem وليس فقط secundum voces ـ بأن الله، حتى وإن لم يكن باستطاعتنا معرفة جوهره إلا بطريقة غير كاملة، يوجد بالضرورة ولا يمكن على الإطلاق أن لا لا يوجد. لا يمكن للمعرفة الوجودية المتضمنة للمعرف الجوهرية أن تكون إلا عند الله (وبالطريقة نفسها في المواضيع المثالية كالجواهر العامة أو الحقيقية).

لا يتأسس الوجود الواقعي موضوعيًا في جوهر آخر: لا في جزيرة كاملة، ولا في جسم كامل، ولا في روح كاملة فانية[1]، لكن في الله فقط. هكذا إذن فإننا نعرف طبقًا لهذا القياس، الذي لا يمكننا فيه أن نفهم ما هو الله إلا بطريقة غير كاملة (Apprehensio)، بأن الله يوجد: «إذا كان الله إلهًا»، كما يقول بونافانتورا، فإن «الله يوجد» (Si Deus Deus est, Deus est). ويمكننا أن نترجم هذه الكلمة بعد إنهاء دراستنا هذه كالتالي: «**لأن الله هو الله، فإن الله يوجد**». وهذا بالضبط هو ما هو فريد في نوعه ولا يوجد إلا في الله، ولهذا السبب فإنه يكون من الممكن في حالة الله فقط معرفة الوجود الواقعي عن طريق وجهة نظر جوهرية: لا تتسنى معرفة الوجود الإلهي الفعلي بفضل ألعاب سحرية عن طريق خلق المفاهيم أو الأفكار الذاتية، لكن بفضل ضرورة جوهرية موضوعية توجد في الوجود الإلهي الفريد في نوعه، والذي ينير عقلنا بحقيقة غير مخلوقة مؤسسة في الأشياء ذاتها.

يمكن للمرء بهذه الطريقة أن يقدم البرهان الأنطولوجي في أَقْصَرِ صِيَغِهِ المستعملة في عنوان هذا الكتاب: الله برهان على وجود الله!

---

(1) سوف لن نناقش هنا مع كرلينيو فابرو Cornelio Fabro عرضية الوجود.

يجب على عقلنا، على الرغم من بساطة عمق جوهر البرهان الأنطولوجي، أن يتجنب باستمرار هذا الجوهر الأسمى، الذي يكون بإمكانه أن يتأمله، ويستعمل مجموعة كبيرة من الإشكاليات والتمييزات الأنطولوجية والإبيستمولوجية والمنطقية العامة لإعطاء أسس فلسفية عتيدة لهذا البرهان. وهذا الجانب الدياليكتيكي الضروري، الذي يتطلب في إطار عرضنا وتأسيسنا للبرهان الأنطولوجي الكثير من التمييزات والكثير من السلاسل الفكرية المنطقية، لا يقف كعائق أمام الواقعة المتمثلة في كون جوهر البرهان الأنطولوجي هو جوهر بسيط بطريقة لانهائية: إن الله يوجد لأن الوجود - وعكس كل الكائنات الموجودة الأخرى - ينتمي، تمامًا كلانهائيته، إلى جوهره غير المخلوق.

نريد في الختام أن نستشهد مرة أخرى بالتلخيص الجميل لبونافانتورا للنواة الفكرية للبرهان الأنطولوجي، ويمكننا أن نفهم أحسن من السابق عظمة كلماته هذه على ضوء كل ما سبق قوله: «إن حقيقة وجود الله كبيرة إلى درجة أنه لا يمكن بالتأكيد التفكير فيه كغير موجود، وإلا فإن هناك ضعفًا في الفهم الذي يفهم ما هو الله.

ليس لأن ذاك الذي لم يفهم عمّا يعبّر هذا الاسم أو نية موضوع هذا القول «الله لا يوجد»، بل لأن هذا (الوجود) الإلهي في هذه الحالة واضح في ذاته، ومؤكد للمفكّر بأنه إذا أراد أن يتأمل جيدًا فإنه سوف يجد بأن لا شيء يوجد يمكنه أن يبعده عن هذه الحقيقة. إنه إذن واضح جدًّا وحاضر داخليًّا بطريقة صحيحة، وحاضر في كل مكان، في كل زمان، في كل شيء وفي كل فكر»[1].

لا يجب أن نتعجب بأن معرفة وجود هذا اللانهائي غير المُعَرف، يعني الله، وغير المعطى مباشرة في التجربة يجب أن يكون أوضح معرفة، كما قال بونافانتورا بتعبير مدهش لوضوحه: «لأنه ليس هناك شيء مشابه. ذلك أن هذا يساعد [في الحالة الفريدة لله] كثيرًا المواضيع العاقلة ويقوي معرفتنا. وتأثير هذا

(1) في هذه الترجمة الشخصية سمحت لنفسي ببعض من الحرية للتعبير بالتقليل من سوء الفهم على فكر بونافانتورا:

Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intellegentis, qui ignorat, quit sit Deus:
non quia non possit cogitari «quid est quod per nomen dicitur», sive significatum huius orationis: Deus non est; sed quia ipsum adeo est evidens in se et certum cognoscenti, quod se recte considerare velit, non est aliquid, per quod possit ab hac veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum, quod nulli deest loco, nulli tempori, nulli rei, nulli cogitationi; nec sic est de aliis veris creatis.
De mysterio trinitatis, ibid., 50 b, ad 7.

النوع من الأشياء التي يمكن التعرف عليها ينطلق من داخل عمق جوهره ويصل من هناك امتلاكنا المعرفي ويقويه. ويشبه هذا كون حمل الجبل الكبير الذي يفقد قوة حمل نفسه بنفسه يكون أسهل من حمل الجبل الأصغر، ويصحّ الشيء نفسه فيما يتعلق [بأسمى] عاقل، الذي هو الله»[1].

(1) Ex parte objecti non est simile, quia obiectum intelligibile excellens iuvat et confortat, quia influencia talis cognoscibilis procedit ab intimis et intrat ipsam potentiam, et ideo ipsam confortat et corroborat. Sicut si magnus mons daret virtutem portandi se, facilius ferretur quam parvus; sic est intelligibili, quod Deus est...
S. Bonaventura, I Sent. d. Art. III, Q. II, ad. 2 m, **Opera omnia**, Ibid, t. I, P. 39.

خاتمة

كخاتمة لهذا الكتاب يظهر لنا أن نلقي نظرة قصيرة على الأعمال اللاحقة حول البرهان الأنطولوجي، التي أتمنى أن أجمعها في القريب في شكل كتاب[1]، على الرغم من أنني لا أدعي بأنني سوف أقوم بحصر كل أو فقط جزء من المؤلفات حول هذا البرهان وحول المدافعين الرئيسن عنه. فعن طريق الجزء القادم حول البرهان الأنطولوجي فإن هذا المؤلف النسقي حول البرهان الأنطولوجي على وجود الله من وجهة نظر تاريخية وكذا نسقية سيكتمل. إننا لم نتطرق في هذا الكتاب للتحليل الوافي لدراسة لايبنتز للبرهان الأنطولوجي إلا باقتضاب، وخاصة فيما يتعلق بتعاليمه حول «الكمالات الخالصة»، التي يسميها ببساطة «كمالات»، والتي اعتبرناها ـ نحن في كتابنا هذا ـ كأساس لكل التعاليم الفلسفية حول الله، وسنتمم هذا الفقر في أعمالنا اللاحقة. ودون نية بداية عرض ومناقشة نقدية لفلسفة لايبنتز حول البرهان الأنطولوجي، فإنه من اللازم الإشارة إلى أنه قد عبر بوضوح مدهش عن تعاليمه حول الكمالات الخالصة غير المحدودة، التي تعتبر أساس دفاعنا عن البرهان الأنطولوجي، يقول: «إن المفهوم المتميز والمنتشر الذي نمتلكه عن الله يعبّر عنه جيدًا في التعبير التالي: إن الله هو جوهر كامل بالضرورة، لكن المرء لا يفكر بما فيه الكفاية في النتائج التي تتبع هذا التعبير»[2].

هل يعني هذا بأن الله يجمع كل خصوصيات وطبائع ومميزات الوجود هنا في العالم؟ بالتأكيد لا، لأن ذلك سيقود إلى التناقضات. ويعترض فرانتس برينطانو[3] على محاولة لايبنتز لإضاءة عدم تناقض فكرة الله بكون الجمع الإيجابي لكل الكمالات تقود بوضوح إلى تأسيس وجود غير ممكن في ذاته، ذلك أن الكثير من التحديدات الواقعية (كالألوان والروحانيات) يمكن أن تكون متضمنة في الكائن نفسه

---

(1) لقد قدمت المضمون الجوهري لهذا الكتاب في سلسلة المحاضرات التي قدمتها في الدورة الصيفية لسنة 1995 في الأكاديمية العالمية للفلسفة في إمارة الليكتنشطاين. وستنشر هذه المحاضرات بشكل كتاب تحت عنوان: **«الإلحاد والبرهان الأنطولوجي على وجود الله».**
«Atheismus und der ontologische Gottesbeweis».

(2) Leibniz, **Die Hauptewerke**, P. 26

(3) F. Brentano, **Vom Dasein Gottes**, P. 52-59

الموجود دون سمو لانهائي، وسيكون سخيفًا التفكير فيها كسموّات لانهائية. وتتناقض هنا «الخصائص اللانهائية» الفردية، كالدائرة اللانهائية والحرارة اللانهائية والسرعة اللانهائية إلخ. إن استحالة اعتبار كل الخصائص الإيجابية للعالم كمتحدة، والتي وضع برينطانو الأصبع عليها معارضًا لايبنتز، كانت واضحة بما فيه الكفاية بالنسبة لهذا الأخير. ويميز لايبنتز الخصوصيات غير المختزلة، التي لا يمكن تحديدها، والبسيطة والكمالات عن الخصوصيات والكمالات السلبية (المختلطة) عن طريق خاصيتين: أولًا، إن بعض الخاصيات (الكمالات) ليست بسيطة، بل إنها تجمع للكثير منها؛ ثانيًا، هناك كمالات بسيطة، لكن ليست خالصة، إلى حدود ما أو تلك التي تكونت عن طريق سلب كمالات أعلى (متطورة)[1]. وقد يكون أهم مؤلف للايبنتز في هذا الموضوع هو كتابه: الخطاب الميتافيزيقي، وهناك كتاب آخر له لا يتضمن أي عنوان فرعي[2]، المتبوع بمؤلف آخر له مكانة مهمة في المؤلفات الفلسفية[3] حول البرهان الأنطولوجي: Meditationes de cognitione, veritate et ideis. يقول لايبنتز في كتابه «دراسات ميتافيزيقية»: «يجب كذلك معرفة ما هو الكمال، والذي نقدم له خاصية أكيدة بما فيه الكفاية، بحيث إن الأشكال والطبائع التي لا تكون قابلة أن تكون من الدرجة الأخيرة، كطبيعة العدد أو الشكل مثلًا. ذلك أن أكبر عدد (أو عدد الأعداد)، وكذا أكبر شكل، يؤديان إلى التناقض، لكن أكبر علم وأعلى قوة لا يتضمنان أية استحالة. والنتيجة هي أن القوة والعلم هما كمالات، وباعتبار أنهما ينتميان إلى الله، فإنهما لا يحتويان على أي حد»[4].

---

(1) المرجع السابق للايبنتز، ص 261.

(2) كتاب للايبنتز دون عنوان، يتضمن: Discours de métaphysique، في: G.W.Leibniz, Die philosphischen Schriften, Bd. IV, P. 427-463.

(3) Meditationes de cognitione, veritate et ideis., G.W.Leibniz, Quod Ens Perfectissimum existit, in, G.W.Leibniz, Die philosphischen Schriften, Bd. IV, P. 422-427.

انظر كذلك:

Quod Ens Perfectissimum existit, in, G.W.Leibniz, Die philosphischen Schriften, Bd. VII, P. 261-262.

(4) انظر:

Leibniz, Philosophische Abhandlung «Ohne Ueberschrift, enthaltend Discours de métaphysique», ebd., I, P. 427:

Il faut connoistre aussi ce que c' est que perfection, dont voicy une marque asssé seure, ssvoir que les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous ou bien le nombre de tous les nombres, aussi bien que la plus grande de =

اعترف لايبنتز بوضوح خاص بعدم حدود الكمالات الخالصة. ويتحدث في كتابه: «الفلسفة الإلهية» بالخصوص عن تلك المجموعة من الكمالات الخالصة، التي نمتلكها نحن كذلك بمقياس ضعيف، والتي يحصر لانهائيتها في الله: «إن كمالات الله تشبه كمالات أرواحنا، لكنه يمتلكها دون حدود: إنه محيط لم نحصل منه إلا على بعض قطرات: فينا القليل من القوة والقليل من المعرفة والقليل من الخير، لكن هذه الأشياء تكون كاملة في الله ... كل الجمال هو انسكاب لأشعته»[1].

يقدم على تعبير أكثر جرأة، لا يحل إشكالية النهائي واللانهائي، بل يجب عليه أن يوضح ما عبّر عنه سكوتوس عندما تحدث عن هوية العقل الشكلي المجرد للكمالات الخالصة، والتي يمتلكها كل من الله والعالم: «إن خيرته وعدالته، وكذا حكمته، لا تتميز عن خيرتنا وعدالتنا وحكمتنا إلا لأنها أكثر كمالًا»[2].

في آخر المطاف، فإن كل الكمالات خالية من التناقض وتتحمل بعضها بعضًا، وقد قدم سكوتوس براهين دقيقة على هذا، كما رأينا. إن «الإيجابية الخالصة دون أي تحديد» تمشي في طريق الكمالات الخالصة، والتي حاول أن يؤسس عليها دونيس سكوتوس إمكان فكرة الله وبالتالي عدم تناقض هذه الأخيرة، هذه الفكرة التي يعطيها لايبنتز أهمية خاصة. ويكتمل هذا البحث القصير للايبنتز في الجملة التالية: «إذا كان الكائن الضروري ممكنًا فإنه يوجد. لأن الكائن الضروري والكائن في ذاته ما هما إلا الشيء نفسه»[3].

يتضمن كل ما يسمى بالكمالات المختلطة، يعني تلك الخاصيات مثل السرعة والشكل الدائري وكذا اللانهائيات الكمية الخالصة، بالضرورة «سلبية أنطولوجية»، يعني أنها تتضمن تحديدًا وحدودًا. وبهذا فإنها ليست ما سماه لايبنتز بـ«الإيجابية الخالصة». على العكس من هذا فإن «الإيجابية الخالصة» تقابلنا في مفهوم الله، بمعنى أننا نكون نرى في الكمالات التي لا نفترض بأنها محدودة، بل تلك التي نرى في وجودها الخاص كونها يمكن أن تكون موجودة بالقوة، ومن الأفضل بالمعنى المطلق أن تمتلك هذه الخاصيات عوض عدم امتلاكها[4].

= toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science et la toute-puissance n'enferme point d'impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu' elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes.

(1) انظر مثلًا: Essais de theodicé, in:, G.W.Leibniz, **Die philosphischen Schriften**, P. 27.

(2) Leibniz, **Essais de theodicée**, cit., in: G.W.Leibniz. **Die philosphischen Schriften**

(3) G.W.Leibniz, **De la Démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu** du R.P.Lami, P. 177-178.

(4) انظر: Leibniz, **Die Hauptwerke,** P. 25-74.

سيتعلق الأمر في الجزء الذي سيتمم هذا الكتاب بموضوع «البرهان الأنطولوجي والإلحاد»، لأن أنسليم الكنطربوري كان قد قدم البرهان الأنطولوجي ضد الإلحاد. وهناك على الأقل ثلاث علاقات مهمة بين البرهان الأنطولوجي والإلحاد:

أولًا: يمكن للمرء، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مقدمة هذا الكتاب، أن يؤسس نقد البرهان الأنطولوجي على كون هذا البرهان الخاص على وجود الله على أطروحة إمكان نفي الوجود الإلهي لنفسه. وهكذا فإن كانط مثلًا قد استنتج نتيجة ملحدة موضوعية بنفيه للبرهان الأنطولوجي، بحيث إنه اعتبر مثلًا فكرة الله كفكرة خالصة واضحة متعالية، أنتجها العقل من خلال ذاته، أو عندما يرفض فكرة الله كوجود موجود بالضرورة في ذاته. فإذا كان من المستحيل أن يكون هناك وجود موجود بالضرورة ومتناقض، فإن البرهان الأنطولوجي سوف لن يكون غير صالح فقط، بل إن وجود الله سيكون مستحيلًا. وقد استنتج نيتشه وفيورباخ النتائج المنطقية الملحدة من النقد الكانطي للبرهان الأنطولوجي، ويعتبر هذا تطور تاريخي يقود مباشرة من النقد الكانطي الخاص للبرهان الأنطولوجي إلى الإلحاد.

لقد أكملت تعليقًا مسهبًا حول مقتطفات من «الدياليكتيك الترانسندنتالي» في كتاب «نقد العقل الخالص» لكانط، والذي يتضمن نقده للبرهان الأنطولوجي، ونقدًا لنقد كانط للبرهان الأنطولوجي كما عرضته في هذا الكتاب. ويقدم هذا النقد أطول وأهم جزء سيكمل هذا الكتاب لدراستي النقدية النسقية للبرهان الأنطولوجي.

ثانيًا: هناك عدد كبير من الفلاسفة، وبالأخص جون لوك، الذين استنتجوا بدفاعهم عن البرهان الأنطولوجي نتائج ملحدة، وبالتالي أكدوا، انطلاقًا من الأفكار الأساسية للبرهان الأنطولوجي، عندما يفترض المرء بأن هذا الأخير صحيح، بأن الإلحاد يمكن أن ينتج عن هذا البرهان[1]. لقد تطرق لوك إلى البرهان الأنطولوجي بإيجاز في كتابه Essay Concerning Human Unterstanding (1690)[2]، المجلد الرابع[3]، لكن هناك نص له عالج فيه هذه القضية بإسهاب وبالكثير من الأصالة[4]، ويرجع الفضل لروجليو روفيرا Rogelio Rovira في التعليق عليه بدقة[5]. ويؤكد لوك

---

(1) لقد عملنا في تتمة هذا الكتاب على دراسة الأفكار المهمة لجون لوك المتعلقة بالبرهان الأنسليمي ـ الديكارتي، وبالخصوص اعتراضه الذي يؤكد بأن البرهان الأنطولوجي يمكن أن يؤسس كبرهان على الإلحاد.

(2) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding.

(3) Ibid., IV, x, Ch 7, P. 621-622

(4) John Locke, «Deus. Descartes's Proof of a God, from the Idea of Necessary Existence, Examined» (1696).

(5) انظر: Rogelio Rovira, «Locke ante el argumento ontologico».

في هذا النص أن الإشكالية التي تفرق التوحيديين والملحدين ليست تلك الإشكالية التي تتساءل ما إذا كان هناك كائن أزليّ، لأن هذا واضح. ذلك أن الله، وكما أكد لوك في Concerning Human Unterstanding Essay، من المستحيل أن ينتج الكائنات الموجودة من عدم[1]. بل إن الأمر يتعلق بما إذا كان هذا الكائن الأزلي جوهرًا عارفًا وغير مادي أو أنه مادة دون معرفة. ذلك أن واحدًا من الاثنين يكون أزليًا، ولا يشك في هذا أي إنسان في اعتقاد لوك. وقد افترض الإلحاد بعد لوك الوجود الأزلي والضروري للمادة. ولهذا السبب فإن لوك يلاحظ بأن البرهان الأنطولوجي، الذي ينطلق من الوجود الضروري (من «فكرة الوجود الضروري») ومن بعد هذا يعترف لهذا الأخير اعتباطيًا بصفات أخرى، يتضمن الخطأ المتمثل في كونه يختار بالضبط نقطة الانطلاق التي يعترف بها الإلحاد، يعني الوجود الضروري للمطلق. فإذا كان الملحد يعترف بالوجود الضروري وبالقيومية Aseitaet لجوهر غير عارف مادي وأزلي، فإنه يمتلك الحجج نفسها التي يمتلكها التوحيدي، الذي يؤول الجوهر المطلق كجوهر حر وكامل. وانطلاقًا من هذا فإن التوحيدي لا يتوفر على حجج أحسن للوصول، انطلاقًا من الفرضية الأساسية للبرهان الأنطولوجي، إلى الإلحاد كالملحد، ومن هنا استنتاج الإلحاد.

إن فكرة الله الكاملة، يقول التوحيدي، تتضمن الجوهرية، الروحية (عدم ماديتها)، الأزلية، المعرفة، والقوة لتعمل وتخلق كل شيء. وقد يجيب الملحد بأنه يتفق مع هذا الرأي، بحيث إن هذا النوع من الجوهر الكامل هو الله، لكن كيف يمكن للتوحيدي البرهنة على ذلك كما يبرهن بأن هناك بالفعل جوهرًا يتطابق مع هذه الفكرة. ويعترض الديكارتي على هذا بكونه يعرف من بين ما يعرفه هذا الإله، لأن فكرة الله الكاملة متضمنة في فكرة الوجود الضروري كذلك. ويعترض الملحد على هذا بكونه قادرًا على البرهنة من خلال المقدمات نفسها كذلك على وجود مادته الأزلية، لأن فكرة الوجود الضروري تكمن في هذه المادة، بحيث إنه لا يمكن أن يكون غير أزلي وأن يوجد بالصدفة. من هنا فإن هذا لا يبرهن على أي شيء، ويتعلق الأمر هنا بمصادرة عن المطلوب عندما يفترض المرء بأن ذاك الجوهر الذي تتضمن

(1) «ثامنًا: ليست هناك أية حقيقة أخرى أوضح من كون أن هناك شيئًا يوجد منذ الأبد. ولم أسمع أبدًا بأن هناك أحدًا قد يكون غير عاقل، أو أن هناك أحدًا افترض علنًا متناقضات، كما في الوقت الذي لا يوجد فيه أي شيء على الإطلاق. ذلك أنه من السخافة بكثير أن يتخيل المرء بأن العدم الخالص الذي ينفي كلية ويغيب الكائنات الموجودة يمكنه أن ينتج وجودًا واقعيًا».
Ibid., IV,x, 8, a.a.O., P. 300.

فكرته بالضرورة الوجود يجب أن يكون الله، عوض أن يكون مادة أزلية. ويقدم هذا الاعتراض، كاعتراضات أخرى كثيرة، نوعًا خاصًا من الاعتراضات كالاعتراض الأول لجاولينوس حول الجزيرة الكاملة.

انطلاقًا من الجوهر الإلهي الموضوعي والضروري الذي تحدثنا عنه بإسهاب في هذا الكتاب، وانطلاقًا خاصة من الأساس الأكسيلوجي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، فإن كل هذه الاعتراضات وكذا تحليلات لوك سوف لن تكون لها أية قوة، وسوف لن نتوسع في هذا الموضوع أكثر. واهتمام مسهب بلوك والأساس الإمبيريقي المعرفي النظري الذي يؤسس اعتراضه، سيكون مثمرًا.

ثالثًا : هناك الكثير من الفلاسفة الملحدين، الذين يفترض إلحادهم الحدس نفسه الذي يؤسس البرهان الأنطولوجي. وقد تطرقت إلى هذا في الجزء الثامن من هذا الكتاب في تأويل بعض نصوص نيتشه حول عدم خلق الجوهر الإلهي. وقد اهتممت في هذا الإطار بالخصوص بالعلاقة التي تجمع البرهان الأنطولوجي والإلحاد عند نيتشه وعند فيورباخ، وكذا في الأدبيات الفلسفية المعاصرة. فالإلحاد، وخاصة ذاك الذي يرفض وجود الله نظرًا لوجود الشر في العالم، لا يفترض فقط أن الجوهر الإلهي يضيء في درجة عليا، ولهذا السبب فإنه يكون بإمكاننا أن نفهم وحدنا بأن وجود الشر في العالم لا يتطابق مع وجود الله. أكثر من هذا فإن المرء يفترض، للدفاع عن هذا الإلحاد، المعرفة المباشرة للطبيعة الإلهية، التي تؤسس البرهان الأنطولوجي. إذن فإن الإلحاد يفترض معرفة أكمل وأوضح للجوهر الإلهي وللكمال من البرهان الأنطولوجي، لأنه يوضح بأنه وعلى ضوء هذه المعرفة لله فإن السماح بالشر لا يكون متطابقًا مع الجوهر الإلهي، وبهذا فإنه غير مطابق للوجود الإلهي. ولا يفترض التوحيدي المعرفة الكاملة نفسها للجوهر الإلهي كالملحد، الذي يستنتج إلحاده من وجود الشر في العالم.

إن الأمر سوف لن يتعلق في تحليلاتي القادمة التي ستتمم هذا الكتاب بالعلاقة بين الإلحاد وبين البرهان الأنطولوجي فقط، وكذا بالمواضيع التي سبق أن أشرنا إليها؛ لكن سيتعلق الأمرخاصة بمساهمات فينومينولوجيين آخرين لنقد ولتأسيس البرهان الأنطولوجي. لا أريد أن أختم هذا الكتاب دون قول ولو كلمة حول أحد المؤلفين الفينومينولوجيين الكلاسيكيين من الذين اهتموا بالبرهان الأنطولوجي، ونقصد هنا كتاب ألكسندر كوري Alexandre Koyre «فكرة الله الأنسليمية»[1]. ولا

(1) Alexandre Koyre, **L'Idée de Dieu dans la philosophie de Anselme.**

يجوز عدم ذكر هذا الكتاب، الذي تم الدفاع فيه عن فكرة الله الأنطولوجية بطريقة واضحة كتتمة للفينومينولوجيا الواقعية، حتى وإن لم يكن هناك أي دليل في هذا المؤلف على طريقة فينومينولوجية خاصة ولا على تطبيق هذه الطريقة لتحليل البرهان الأنطولوجي[1]. لا نجد من بين الفينومينولوجيين الكلاسيكيين إلا ألكسندر كوري الذي دافع عن البرهان الأنطولوجي بطريقة جيدة ومهمة حتى وإن كان على العموم لم يقم بذلك بطريقة مقنعة. وما كان أهم بالنسبة لكوري لم يكن هو الدفاع عن البرهان الأنطولوجي، لكن عرض فكرة الله عند أنسليم[2].

يعتبر دفاع كوري عن البرهان الأنطولوجي غير كاف نظرًا للأسباب التالية: فعوض أن ينطلق في دفاعه من الجوهر الإلهي الضروري غير المخلوق والموضوعي، فإنه يرجع إلى معنى «التصور Vostellung» الذي يفهمه بالمعنى الهوسرلي، ليقول بأن هذا النوع من التصور والتفكير بمعنى المفاهيم والتعاريف التي رأيناها هو أعلى مصدر للمعرفة في البرهان الأنطولوجي[3]. وبهذه الطريقة فإن تأويله يبقى على مستوى أطروحة غير كافية لفكرة الله في العقل، والتي يجب انطلاقًا منها تأكيد حقيقة الله. وقد برهن في هذا الكتاب بما فيه الكفاية بأن هذا النوع من نقطة الانطلاق لا يمكن بأي حال من الأحوال الدفاع عنه، لأنه يقود إلى أخطاء منطقية، يعترف بها كانط ونقاد آخرون، وهي أخطاء توصلنا إليها نحن كذلك. وبالنظر بالخصوص إلى

(1) يعتمد كتاب كوري حول أنسليم على سلسلة من المصادر الأخرى ومنها مؤلفات مولر Moehler، الذي يعد في ميدان الثيولوجيا كسباق للفينومينولوجيا (تمامًا كما هو الشأن بالنسبة لفيلسوف الدين رودولف أوطو Rudolf Otto). انظر كذلك: Joachim Adam Moehler, «Anselm, Erzbischof von Canterbury».. ويصف كوري مؤلف مولر هذا بأنه جدير بالإعجاب، وهو كتاب يمكن اعتبار رمزه أشهر المؤلفات الثيولوجية. انظر خاصة العرض القصير للبرهان الأنطولوجي عند أنسليم في كتاب مولر السابق الذكر، ص 148 وما بعدها. ويتعلق الأمر هنا في مؤلف أنسليم بإطار روحي، وبيولوغرافي وفلسفي ـ ثيولوجي أوسع. ويصح الشيء نفسه على مؤلف أصغر حول أنسليم وحول البرهان الأنطولوجي، يتضمن الكثير من النصوص والرسائل والمؤلفات لأنسليم، من بينها الاتهام بالأنطولوجيسية ضد البرهان الأنطولوجي، والذي تطرقنا إليه بإسهاب: Eudaldo Forment, San Anselmo (1033/34-1109) وخاصة الصفحة 39 وما بعدها.

(2) وخاصة في الصفحة 35 ـ 59.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 210:

«Le moyen le plus simple est, à notre avis, le moyen unique d'établir la possibilité d'un objet, est de recourir à la représentation de cet objet... pouvant être subsumé sous notre concept, nos définitions, ou, ce qui est parfaitement équivalent, d'en indiquer une représentation... l'esse d'une représentation permet d'affirmer le posse de l'objet de cette représentatio; ce qui peut être pensé peut être».

اعتراضات كانط ضد البرهان الأنطولوجي، فإنه لا يمكن تأكيد الحقيقة الترانسندنتالية لله انطلاقًا من هذا النوع من الأسس، المتمثلة في إمكان التفكير فيه أو كوننا نمتلك فكرة عنه في عقولنا. وليس من السهل كذلك توضيح هذا المعيار وهذه الأطروحة لكوري على ضوء عرضه حول إمكان التفكير في مضامين خاطئة وغير ذات معنى، هذه المضامين التي يقدمها ويدافع عنها في إطار عرضه لاعتراضات جاولينوس[1].

على الرغم من كل هذه النواقص، التي نجدها في مؤلفه الذي صدر سنة 1923، التي لم تتجاوز مستوى الكثير من التأويلات التقليدية غير الكافية للبرهان الأنطولوجي، فإن ألكسندر كوري يبقى على الرغم من هذا، الوحيد تقريبًا من بين الفينومينولوجيين التقليديين ممن دافعوا عن هذا البرهان، وممن وصلوا إلى عمق التفكير الأنسليمي. أكثر من هذا، فإن بعض وجهات نظره حول طبيعة البرهان الأنطولوجي هي وجهات نظر ممتازة. وقد انتقد بطريقة جيدة جدًّا مثلًا بعض جوانب الدفاع عن هذا البرهان عن طريق ديكارت ولايبنتز[2]. وهكذا فإننا نجد عند روني ديكارت اختزالًا للكائن الذي ليس هناك شيء آخر أعظم منه خارجًا عنه والكامل في الكائن الواقعي أو في الكائن الضروري، كما نجد قوة هذا البرهان تتجسد عند لايبنتز في خاصيته التحليلية. ويعترف ألكسندر كوري بضعف وعدم صلاحية هذا النوع من البرهان، ويرى في أطروحته المتعلقة بالضرورة تصورًا/ تمثلًا لموضوع هذا البرهان كنقطة بداية لهذا الأخير، بحيث إنه يجب أن يكون هناك معطى معين لشيء كامل موضوعي مستقل عن أفكارنا ومفاهيمنا، لكي يكون البرهان الأنطولوجي صحيحًا. وعلى اعتبار أنه يأخذ للبرهنة على هذا التمثل إمكان التفكير فيه كنقطة بداية، ولا يميز في هذا البرهان بين ما يؤسس هذا الأخير من الطبائع الجوهرية والطبائع العرضية (الممكنة)، فإننا نجد عنده تأويلًا غير كاف لهذا البرهان كما هو الشأن عند الكثير من المدافعين الآخرين عن البرهان الأنطولوجي، ذلك أن كوري يسقط في مستوى أقل من مستوى ديكارت.

إذا كان هذا يصحّ على كتاب كوري بصفة عامة، فإن إشارته إلى كون كانط بسبب كمونيته Immanentismus التي تنفي الرؤية الفكرية (رؤية الشيء في ذاته)، لم يرد أن يفهم البرهان الأنسليمي والديكارتي. وتعتبر هذه الإشارة مساهمة إيجابية، ذلك أن كوري يقترب هنا من تأسيس البرهان الأنطولوجي[3]. وحتى وإن لم يكن بود

(1) كوري، المرجع السابق نفسه، ص. 212 وما بعدها.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 231.

(3) انظر المرجع السابق نفسه، ص 234.

كوري، في اعتقادنا، القضاء على نواة النقد الكانطي لهذا البرهان، فإن الملحق الذي خصصه في كتابه لكانط يعتبر من أثمن وأهم أجزاء كتابه هذا[1].

لقد استخلص بالفعل تشابهًا في وجهات النظر بين كانط وجاولينوس على الرغم من الاختلاف الظاهري بينهما، وخاصة فيما يتعلق بتقييمهما للوجود الواقعي. على كل حال فإنه غير واضح في هذه النقطة، لأنه يؤكد من جهة بأن الوجود حسب كانط يعني أي شيء (الأطروحة الشهيرة حول المئة وادٍ)، ومن جهة أخرى فإنه يؤكد بأن كانط يعتبر الوجود مبدئيًا مهمًا بالمعنى الذي يقدمه له جاولينوس. وتبقى تأكيدات كوري المتعلقة بالخاصية التركيبية للبرهان الأنطولوجي[2]، وبالتالي كون كانط لم يفهم عدم التشابه المطلق بين كل الأمثلة النهائية الأخرى والله، عندما يوضح العلاقة بين الجوهر والوجود في الله في مقابل علاقته بالأمثلة النهائية التي اختارها، إذن تبقى هذه التأكيدات صائبة، لكنه لم يؤسسها بما فيه الكفاية. وبهذا فإنه ـ وعلى الرغم من الكثير من التصريحات غير المقنعة المتعلقة بهذا الموضوع ـ يكون قد اقترب من المعرفة الأساسية، المتمثلة في كون الجوهر الإلهي هو وحده الذي يمثل قوة هذا البرهان. ويعبّر عن جوهر هذا البرهان بقوة مدهشة وبوضوح في خاتمة كتابه، الذي نختم به نحن كذلك خاتمة كتابنا هذا: «صحيح على العموم بأنه لا يمكننا أن نستنتج الوجود من الجوهر ـ وقد قال القديس أنسليم نفسه هذا فيما يتعلق بالجزيرة المفقودة لجاولينوس ـ لكن إذا لم يكن بإمكاننا أن نقوم بذلك فيما يتعلق بالكائنات المخلوقة، غير الكاملة والفانية، فإنه يمكننا، بل ويجب علينا أن نقوم به عندما يتعلق الأمر بالله. إن نتيجته ليست تحليلية، إنها تركيبية. ويظهر بأنه قال بأن كانط كان على خطأ بنفيه للحدس العقلي. ويظهر لنا أن الدكتور الرائع[3] كان على حق»[4].

---

(1) كوري، المرجع السابق، ص 231 ـ 240.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 240.

(3) يستعمل كوري هنا ترجمة فرنسية للدرجة الكنسية الرسمية لأنسليم: «doctor sublimis» «الدكتور الرائع».

(4) Il est vrai qu'en générale on ne peut pas déduire l'existence de l'essence- et Saint Anselm l'a lui-même dit à propos de l'île perdue daulino. Mais si on le peut pas quand il s'agit des êres crées, imparfaits et finis, on le peut, on le doit quand il s'agit de Dieu. Sa conclusion n'est pas analytique, elle est sythétique. Kant, aurait-il dit, a tort de nier l'intuition intellectuelle...
Et il nous semble que le Docteur magnifique aurait raison».
Alexandre Koyre, **L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme**, P. 240.

قائمة المراجع

Al-Ghazzali, Abu Hamid Mohammad ibn Muhammad ibn Ahmad, Ihya'u Ulumi'Din.
- Al-Maqsadu Al-Asma.
- Tahfut-al-falasifa (Die Selbstdestruktion der Philosophen).

Allers, Rudolf (Hrsg., Übers.), Anselm von Canterbury, Leben, Lehre, Werke (Wien: Hegner, 1936).

Allinson, Robert E., «Anselm's One Argument», Phil Inq (Wint-Spr 93), 15 (1-2), 16-19.

Alston, William P., «The Ontological Argument Revisited», in: The PhilReview 69 (1960), 452-474; wieder abgedruckt in: A. PlanThe Ontological Argument, zit., S. 86-110.

Anselm von Canterbury (von Aosta), S. Anselmi opera omnia, Hrsg. F. S. Schmitt (Stuttgart/Bad Canstatt: Friedrich Frommann VerünHolzboog, 1968), 2 Bände.
- De casu diaboli, in: Opera omnia, zit., Bd. I, S. 227-276.
- Epistola de nihilo et tenebris.
- Monologion, in: Opera omnia, zit., Bd. I, S. 1-87.
- Quid ad haec (hoc?) respondeat editor ipsius libelli, in: Opera omnia, zit., S. 130-139.
- Cur Deus homo, in: Opera omnia, zit., Bd. I, XI, 68, 15-17.
- Proslogion und Ad Proslogion, in: Opera omnia, zit., Bd. I, S. 89-139.
- Responsio editoris ad Proslogion, ebd.
- Proslogion, Proömium, in: Rudolf Allers (Hrsg., übers.), Anvon Canterbury, Leben, Lehre, Werke, zit.

Aristoteles, Peri Hermeneias (De interpretatione), in: Aristotle, Loeb

edition, Vol. I, translated by Harold P. Cooke and Hugh Tredennik (CamMass./London: Harvard University Press, [6]1973).
- De anima, in: Aristotle, Loeb edition, Vol. VIII, translated by W. S. Hett (Cambridge, Mass./London: William Heinemann Ltd, [2]1975).
- Metaphysics, in: Aristotle, Loeb edition, Vol. XVII and XVIII, translated by Hugh Tredennick (Cambridge, Mass./London: Har-University Press/William Heinemann Ltd., 1968, 1976).
- Metaphysica, kritische Edition, hrsg. u. komm. v. G. Reale: Aristotele. La Metafisica. 2 Bde (Neapel: Loffredo, [3]1993).

Augustinus, Corpus Augustinianum Gissense (CAG) a C. Mayer editum (CD-ROM) (Schwabe & Co AG, Verlag, Basel, 1996).
- Contra academicos in: Eligius Dekkers, ed., Clavis PaLatinorum (C. Beyaert, Brugis - M. Nijhoff, Hagae Comitis, 1961): CSEL LXIII.
- De doctrina christiana, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis Patrum Latinorum, zit., CC XXXI.
- Confessiones, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis Patrum Latinorum zit., CSEL XXXIII.
- De libero arbitrio, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis Patrum Latinorum, zit., PL XLIV.
- De civitate Dei, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis Patrum Latinorum, zit., CC XLVII - XLVIII.
- Confessiones, [CCL 27 p. 203/19] Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum, zit..
- De vera religione, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis Patrum Latinorum, zit., CC XXXII.
- De trinitate, in: Eligius Dekkers, ed., Clavis Patrum Latinorum, zit., CC L-La; [CCL 50 p. 273/44] Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum, zit.

Avicenna, Ibn Sina, Kitab-al-Shifa, Buch der Genesung.

- Metaphysik.

Balthasar, Hans-Urs von, «Zum Begriff der Perosn», in: Hans-urs von Balthasar, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie I (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983), II, Person und Geschlecht, S. 93-102.

Barger, John, «The Meaningful Character of Value-Language: A Critique of the Linguistic Foundations of Emotivism», in: Value Inquiry 14 (1980), 77-91.

Barth, Karl, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, (1. Aufl. 1931) 2. Aufl., hrsg. v. E. Jünger und I. U. Dalferth (Zürich: Theologischer Verlag, 1986).

Becker, Oskar, «Zur Logik der ModalitÌten», in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 11, hrsg. v. Edmund Husserl u. a. (1930), S. 497-570.

Biser, Eugen, «Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen», in: Philosophisches Jahrbuch 78 Jg. 1971.

- «Gott ist tot»: Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München: Kösel-Verlag, 1962).

Boëthius, De consolatione philosophiae

Bonaventura, Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (Quarracchi) ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 10 volumina (1882-1902)

- In hexaemeron, in: Opera omnia, zit., Vol. V.

- De mysterio trinitatis, in: Opera omnia, zit., Vol. V.

- Quaestiones disputatae de scientia Christi, in: Opera omnia, zit., Vol. V.

- Sententiarium, in: Opera omnia, zit., Vol. I.

Bossuet, J.-B., Discours sur l'histoire universelle II (1681).

Brecher, Robert, « 'Greatness' in Anselm's Ontological Argument», in: The Philosophical Quarterly 24 (1974), 99 ff.

- Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence (Aldershot: Gower, 1985).

Brentano, Franz, Vom Dasein Gottes, Hrsg. A. Kastil (Hamburg: F. Meiner, 1980).

Brugger, Walter, Summe einer philosophischen Gotteslehre (München: J. Berchmans Verlag, 1979).

Bulgakow, Michail, Der Meister und Margarita.

Buttiglione, Rocco, Augusto del Noce. Biografia di un pensiero (Casale Monserrato: Piemme, 1991).

Carignan, Maurice, «Inferring the Existence of God from the Reality of Essence», in: American Catholic Philosophical Association Proceedings 46 (1972), 91-99.

Castaneda, Felipe, «Anselmo y el Argumento Ontologico de la Existencia del Demonio», Ideas Valores (December 1997), 62-77.

Chaitin, Gregory J., «Zahlen und Zufall - Algorithmische Informationstheorie». Neueste Resultate über die Grundlagen der Main: Naturwissenschaft und Weltbild, Hrsg. H.-C. Reichel, E. Prat de la Riba (Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1992), S. 30-44.

Clayton, Philip, «Descartes and Infinite Perfection», Proc Cath Phil Ass (1992), 66, 137-147.

Conrad-Martius, Hedwig, Das Sein (München: Kösel-Verlag, 1957).

Copi, Irving M., Symbolic Logic, 3rd ed. (New York/London: McMillan/Collier, 1967).

Copleston, F. C. (und B. Russell), The Existence of God: A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston, in: B. Russell, Why I am not a Christian, zit.

Cosgrove, Matthew R., «Thomas Aquinas on Anselm's Argument», in: The Review of Metaphysics 27 (1974), 513-530.

Crosby, John F., «The Idea of Value and the Reform of the Tradition-Metaphysics of Bonum», in: Aletheia, 1 (1977), S. 231-339.

Denziger: Enchiridion symbolorum ed. Henricus Denziger, XXXIV ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1965).

Descartes, René, «Bemerkungen René Descartes' über ein gewisses in den Niegegen Ende 1647 gedrucktes Programm», in: René Descartes, Die Prinzipien der Philosophie (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955), S. 275-303.

- Brief an Mersenne vom 9. Januar 1630, AT II.
- Briefe an Mersenne in den Jahren 1631 ff. (1630).
- Brief an Arnauld vom 29.7.1648 (AT V).
- Discours de la méthode (franz.-dt.); mit einem Vorwort von K. Jaspers und einem Beitrag J.-P. Sartres, «Descartes und die Freiheit» (Mainz: Internationaler Universumverlag, 1948).
- Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres, ed. J.-M. Beyssade et M. Beyssade (Paris: Garnier-Flammarion, 1979).
- Meditationen (mit sämtl. Einwänden und Erwiderungen), Phil. Bibliothek (Hamburg-Darmstadt: F. Meiner, 1965).
- Die Einwände gegen die Meditationen und die Erwiderungen Descartes', in: Meditationen, zit.
- Meditationes de Prima Philosophia, Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vol. VII (Paris: J. Vrin, 1983), S. 1-561.
- Prüfung des Programms des Regius, in: Meditationen, zit.
- Principia philosophiae, in: Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982), Vol. VIII-1.

Desmond, Paul Henry, The Logic of Saint Anselm (Oxford: The Clarendon Press, 1967).

Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, in: Opera omnia quae exstant, Studio et opera B. Corderii (Paris, 1857).

Dostojewskij, F. M., Die Besessenen.

Doyle, John P., «Saint Bonaventure and the Ontological Argument», in: The Modern Schoolman 52 (November 1974), 27-48.

Duns Scotus, Lectura, in: Opera omnia, Bd. VII - IX, Vatikan-Ausgabe.

- Ordinatio, in: Opera omnia, Bd. XVI, Vatikan-Ausgabe.
- Opus Oxoniense, in: Opera omnia, Bd. I-VII, Vatikan Ausgabe.
- Grammatica speculativa «Scotii», in: Duns Scotus, Opera Omnia (Wadding-Ausgabe) (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968), Bd. I. Siehe auch Thomas von Erfurt.
- Quaestiones quodlibetales, in: Duns Scotus, Opera omnia (Wad (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969), Bd. XII.

Eadmero di Canterbury, Vita di Sant'Anselmo, a cura di S. Gavinelli, (Mailand: Jaca Book, 1987).

Euklid, Thomas L. Heath, transl., introd., comm., The Thirteen Books of Euclid's Elements, 3 vol., reprint of 2nd ed. (New York: Dover, 1956).

Evans, G. R., Anselm and a new Generation (Oxford: Clarendon Press, 1980).

- Anselm and Talking about God (Oxford: Clarendon Press, 1978).

Fabro, Cornelio, Le prove dell'esistenza di Dio (Brescia: Editrice La Scuola, 1989).

- L'uomo e il rischio di Dio (Roma: Editrice Studium, 1967).

Fedoryka, Kateryna, «Certitude and Contuition. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge», in: Aletheia VI (1993/94), S. 163-197. (Magisterarbeit, Schaan: Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, 1993).

Fernandez, José Luis, «Dios en la filosofia de Malebranche», Acta Phil 2 (3) (1994), 227-246.

Ferrari, Donald, «Retention-Memory. Perception and the Cognition of Enduring Objects», in: Aletheia II (1981), S. 65-123.

Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, durchgesehen und neu herausgegeben von Wilhelm Bolin (Stuttgart-Bad Cannstatt: FromVerlag Günther Holzboog, 1960), Bd. VI.

Findlay, J. N., «Can God's Existence be Disproved?», in: Mind (April 1948). Wiederabgedruckt in: Language, Truth and Value (New York: HuPress, 1963) und in: A. Plantinga Hrsg., The Ontological Argument, zit., S. 111-122.

- Ascent to the Absolute (London/New York: G. Allen & Unwin, Humanities Press, 1970).

Finnis, John, Fundamentals of Ethics (Oxford: Clarendon Press, 1983).

- Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon, 1980).

Flasch, Kurt, «Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury», in: Philosophisches Jahrbuch 72, (1965), S. 322-352.

Flew, Anthony, God and Philosophy. An Audit for the Case of Christian Theism (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1966).

Eudaldo Forment, San Anselmo (1033/34-1109), (Madrid: Ediciones del Orto, 1995).

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode (Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, 1960, ²1965).

- «Hermeneutik und Historismus», in: Hans Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Hermeneutik II (Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1986), Bd. II, S. 411 ff.

Gilbert, Paul, S. J., Le proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme (Rom: P. Università Gregoriana, 1990).

Gilson, Etienne, Being and Some Philosophers (Den Haag: Europe Printing, ²1961).

- Die Philosophie des hl. Bonaventura, übers. v. Paul Schlüter, 2.

Aufl. (Köln und Olten: Hegner, 1960); Original: La philosophie de Saint Bonaventure (Paris: Vrin, 1953).

Goethe, Johann Wolfgang von, Goethes GesprÌche mit Eckermann (Leipzig: Insel-Verlag, 1921).

- Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil. Der Farbenlehre polemischer Theil. Geschichte der Farbenlehre. Nachträge zur Farbenlehre. In: Johann Wolfgang von Goethe, Sämmtliche Werke in 40 BÌnden (Stuttgart and Tübingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1840), Bd. 37-40.

Gaukroger, Stephen, «The Role of the Ontological Argument», Indian Phil Quart, 23(1-2) (Ja-Ap 1996), 169-180.

Haight, David and Marjorie, «An Ontological Argument for the Devil», in: The New Scholasticism (1989), S. 218-220.

Hartshorne, Charles, The Logic of Perfection (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co., 1962).

- Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof of God's Existence (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co., 1965).

Heath, Thomas L., transl., introd., comm., The Thirteen Books of Euclid's Elements, 3 vol., reprint of 2nd ed. (New York: Dover, 1956).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Sämtliche Werke, Vierte Auflage der Jubiäumsausgabe, Hrsg. Hermann Glockner (StuttCann1965).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. v. Georg Lasson (Hamburg: Felix Meiner, [3]1973).

- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Bd., mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet, in: Sämtliche Werke, zit., Bd. XIX.

- Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, mit einem

Vorwort von Philipp Marheineke, in: Sämtliche Werke, zit., Bd. XVI.
- System der Philosophie Bd. 1, mit einem Vorwort von Leopold von Henning, in: Sämtliche Werke, zit., Bd. VIII.
- Logik, 1. und 2. Teil, mit einem Vorwort von Leopold von Henning, in: Sämtliche Werke, zit., Bd. IV und V.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 10. unveänderte Auflage (Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1963).

Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960; 2. Aufl. Paul Siebeck, 1967).

Hering, Jean, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee.

Hick, J., The Existence of God (London/New York: Macmillan Publishers, 1964).

Hildebrand, Dietrich von, «Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt», Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: «Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis», in: Aletheia VI (1993/94), S. 2-27.
- Ethik, in: Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke (Stuttgart Kohlhammer, ^{2}1973), Bd. II.
- Das Wesen der Liebe, in: Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke III (Regensburg: J. Habbel, 1971).
- Metaphysik der Gemeinschaft, in: Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke (Regensburg: Habbel, ^{4}1975), Bd. IV.
- «Die Rolle des,objektiven Gutes für die Person' innerhalb des Sittlichen», in: Dietrich von Hildebrand, Die Menschheit am Scheideweg (Regensburg: Habbel, 1955), S. 61-85.
- (unveröffentlichte) Memoiren, Dietrich von Hildebrand-Archiv der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein.

- Moralia, in: Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke (Regensburg/Stuttgart: Habbel/Kohlhammer, 1980), Bd. IX.
- Was ist Philosophie?, in: Gesammelte Werke (Regensburg/Stuttgart: Habbel/Kohlhammer, 1976), Bd I.
- What is Philosophy?, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991).
- Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme (Vallendar-Schnstadt: Paris, [3]1982).

Hlscher, Ludger, The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance (London/New York: Routand Kegan Paul, 1986); deutsche Übersetzung: Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999).

Hoeres, Walter, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Sco(-München: 1962).

- Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969).

Horten, Max (Hrsg.), Avicennas Buch der Genesung der Seele, 1907-09.

- Die Metaphysik des Avicenna, 1907).

Hume, David, Dialogues Concerning Natural Religion (London: Haf-Publishing Company, 1961).

- Enquiry Concerning the Principles of Morals (Chicago: 1930), App. I, 3.

Husserl, Edmund, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. u. eingel. von S. Strasser, in: Husserliana: Gesammelte Werke E. Husserls, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter der Leitung von H. L. Breda (Den Haag: Nijhoff 1950-1962), Bd. 1, 1950.

- Logische Untersuchungen. Text der ersten und zweiten Auflage,

Bd. I: Prolegomena zu einer reinen Logik, hrsg. v. E. Holenstein, Husserliana, Bd. XVIII (Den Haag: M. Nijhoff, 1975); Bd. II,1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1. Teil, Bd. II,2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Erkenntnis, 2. Teil, hrsg. v. U. Panzer, Husserliana, Bd. XIX,1 und Bd. XIX,2 (Den Haag: Nijhoff, 1984).

- Die Idee der Phänomenologie (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Hrsg. K. Schuhmann, Husserliana Bd. III,1 (Den Haag: Nijhoff, 1976).
- «Philosophie als strenge Wissenschaft», in: Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Husserliana Bd. XXV (Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987), S. 3-62.

Inciarte, Fernando, Forma formarum. Strukturmomente der thoSeinslehre im Rückgriff auf Aristoteles (FreiünVerlag Karl Alber, 1970).

Ingarden, Roman, «Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens», in: Jahrbuch für Philosophie und PhÌnomenologische Forschung Bd. 7 (1925), S. 125-304.

- Gesammelte Werke, Hrsg. Rolf Fieguth und Guido Küng, Bd. 4, Hrsg. Gregor Haeflinger (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992).
- Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft (Halle: Max Niemeyer, 1931), 3. Aufl., 1972.

Jordan, Mark, «Disputed Questions in Seifert's 'Essence and Existence'», in: Aletheia I,2 (1977), S. 461-466.

Kalinowski, Georges, «Discours de louange et discours métaphysique. Denys l'Areopagite et Thomas d'Aquin», Riv Filosof Neo-Scolas (AP-JE 1981), 73, 399-404.

Kant, Immanuel, Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Preßischen Akademie der Wissenschaften (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1938).

- Kants Werke, Akademie-Textausgabe (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968).
- Opus postumum, in: Kant's Gesammelte Schriften, zit., Bd. XXI und XXII, Kant's handschriftlicher Nachlaß Bd. VIII und IX.
- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes B (Königsberg 1770).
- Kritik der reinen Vernunft, in: Kants Werke, zit., Bd. III.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke, zit., Bd. IV.
- Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke, zit., Bd. VI.
- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Pölitz).

Kierkegaard, Sören, Die Krankheit zum Tode, übers. und komm. v. L. Richter (Frankfurt a.M., [2]1986).

King, Peter, The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books, (London: H. Colbum, 1829), 4th ed. (London: G. Bell, 1884; New York: Burt Franklin, 1972).

Koyré, Alexandre, L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme (Paris: Editions Ernest Leroux, 1923); (Reprise, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984).

Krämer, Hans, Platone e i fondamenti della metafisica. Metafisica e storia della metafisica 1 (Mailand: Vita e Pensiero, 1982).

- Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin (Amsterdam: Schippers, 1964, [2]1967).
- Platonismus und hellenistische Philosophie (Berlin-New York: De Gruyter, 1971).

Kutschera, Franz von, Vernunft und Glaube, 1990).

Lacoste, Jean-Yves, «Penser a Dieu en l'aimant: philosophie et théologie de J. L. Marion», Arch Phil (Ap-Je 1987), 50, 245-270.

Lakebrink, Bernhard, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik (Ratingen, 1968).

- «Anselm von Canterbury und der Hegelsche Gottesbeweis», in: Bernhard Lakebrink, Studien zur Metaphysik Hegels (Freiburg, 1969).

Lauth, Reinard, Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit (Stuttgart: Kohlhammer, 1966).

Leibniz, G. W., Die Hauptwerke, zusammengefaßt und übertragen von Gerhard Krüger (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1958).

- Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften, § 5, vermutlich 1671 entstanden, in: Leibniz, Die Hauptwerke, zit.

- Die philosophischen Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt (HildesG. Olms, 1965), in 7 Bänden.

- IX. Philosophische Abhandlung, in G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, zit., Bd. VI, S. 607-623.

- De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami, in Opera philosophica, Reprint of 1840, ed. J. E. Erdmann (Aalen: Scientia Verlag, 1974), S. 177-178.

- «De rerum originatione radicale», in: Philosophische Schriften, Bd. VII, S. 302-208.

- Philosophische Abhandlung «Ohne Überschrift, enthaltend Discours de métaphysique», in: G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, zit., Bd. IV, S. 427-463.

- Meditationes de cognitione, veritate et ideis, II, in: G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, zit., Bd. IV; Reprint Hildesheim/ New York: G. Olms, 1978.

- Monadologie.

- Quod Ens Perfectissimum existit, in: G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, zit., Bd. VII, S. 261-262.
- Essais de theodicée, in: G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, zit., Bd. VI.

Leisegang, Hans, Goethes Denken (Leipzig: Felix Meiner, 1932).

Lemos, Ramon M., «Existence, Real Predicates, and the Ontological Argument», Iyyun (January 1996), 45, 37-48.

Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding. Edited with a Foreword by Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- Deus. Descartes' Proof of a God, from the Idea of Necessary Existence Examined (1696), in: Peter King, The Life and Letters of John Locke, zit., S. 313-316.

Löffler, Winfried, «Modale Versionen des ontologischen Arguments für die Existenz Gottes», in: Georg Meggle (Hrsg.): Analyomen 1 (Hawthorne: de Gruyter, 1994).

Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung (Graz: Styria, 1986).

Mac Coll, H., «Symbolic Reasoning, II», in: Mind, New Series, vol. 6 (1897).

McGrath, P. J., «The Refutation of the Ontological Argument», in: The Philosophical Quarterly 40 (159) (1987), 195-212.

Mackie, J. L., Inventing Right and Wrong (London: Penguin Books, 1977, 8th Printing, 1987).)

Malcolm, Norman, «Anselm's Ontological Arguments», in: The Philosophical Review 69 (1960), 41-62, wieder abgedruckt in: J. Hick, The Existence of God, zit., S. 47-70, und in: N. Malcolm, Knowledge and Certainty - Essays and Lectures, zit., sowie in: L. Miller, Hrsg., Philosophical and Religious Issues, zit., S. 20-36.
- Knowledge and Certainty - Essays and Lectures (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963).

Malebranche, Nicholas, De la recherche de la vérité où l'on traite de

l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences (Wiederabdruck der 6. Auflage Paris 1612), eingel. und komment. v. R. Thamin (Paris: Hachette, 1886).

Mann, William E., «The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument», in: The Review of Metaphysics 26 (1972).

Marion, Jean-Luc, Dieu sans l'Etre (Paris: Communio/FAYARD, 1982).

- Sur la théologie blanche de Descartes (Paris: Presses Universitaires de France, 1981).
- Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae (Paris: J. Vrin, 1975, 2ème éd. 1981).
- «La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des Recherches Logiques», Philosophie 2 (1983), 67-91.
- God Without Being, Thomas A. Carlson (trans), (Chicago: Univ of Chicago Press, 1991).
- L'idole et la distance (Paris: Presses Universitaires de France, 1977).
- «The Idea of God» in: Daniel Garber (Ed.), The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (New York: Cambridge Univ Pr, 1998).
- «The End of the End of Metaphysics», Epoche (1994), 2 (2), 1-22.

Marra, William, «Creative Negation», in: B. Schwarz, Hrsg., Wahrheit, Wert und Sein, zit., S. 75-85.

Marx, Karl, Die Deutsche Ideologie, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke (Berlin: Dietz Verlag, 1983), Bd. III.

Meixner, Uwe, «Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der analytischen Philosophie», in: Theologie und Philosophie 67 (1992), 246-262.

Melissos von Samos, Fragmente, in: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hrsg. W. Kranz (Weidmann, ^{17}1974), Bd. I.

Mesquita, Antonio Pedro, «O argumento ontologico em Platao: (I) O problema da imortalidade», Philosophica (Portugal) (1993), 31-42.

- «O argumento ontologico em Platao: (II) A imortalidade do problema», Philosophica (Portugal) (1994), 5-109.

Milan-Puelles, Antonio, Teoria del objeto puro (Madrid: Ediciones Rialp, 1990); engl. - bers. von Jorge Garia Gomez, The Theory of the Pure Object (Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1995), hrsg. v. J. Seifert in der Reihe Philosophie und Realistische Phänomenologie, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Band 2.

Miller, L. (Hrsg.), Philosophical and Religious Issues (Encino, Cal.: Dickenson, 1971).

Möhler, Joachim Adam, «Anselm, Erzbischof von Canterbury», in: J. J. I. Dllinger (Hrsg.), J. A. M,hler, Gesammelte Schriften und Aufsätze (Regensburg: Verlag G. J. Manz, 1839), S. 32-176.

Mojsisch, Burkhard (Hrsg.), Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers (Mainz, 1989).

Moore, G. E., Principia ethica (1903); 14th edn (London, 1971).

- «Is Existence a Predicate?», in: Proceedings of the Aristtelean Society, Supplementary Volume XV (1936); wieder abgedruckt in: A. Plantinga (Hrsg.), The Ontological Argument, zit., S. 71-85.

Muck, Otto, «Religiser Glaube und Gödels ontologischer Gottesbeweis», Theol Phil (1992), 67 (21), 263-267.

Nasser, Alan G., «Factual and Logical Necessity and the Ontological Argument», in: International Philosophical Quarterly, Vol. 11, No. 3 (Sept. 1971), 385-402.

Naulin, Paul, «Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Canterbury», in: Revue de métaphysique et de morale (1969), 1.

Neidl, Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dio-

nysius Areopagita und Thomas von Aquin (Regensburg: Josef Habbel, 1976).

Newman, John Henry Cardinal, An Essay in Aid of A Grammar of Assent (Westminster, Md.: Christian Classics Inc., 1973).

Nietzsche, Friedrich, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta (München: C. Hanser, 1966/1956); und Index zur Ausgabe von K. Schlechta (München: C. Hanser, 1965).

- Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre, in: Werke in drei Bänden, zit.
- Die Geburt der Tragdie oder Griechentum und Pessimismus, in: Nietzsche, Werke, zit., Bd. I, S. 7-134.
- Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche, Werke, zit., Bd. II, S. 7-274.

Noce, Augusto del, Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia, a cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei (Rom: Giuffrè Editore, 1992).

Ockham, William, Summa logicae, in: Opera philosophica, Bd. I (St Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, 1974).

Ogiermann, Helmut, Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage (München-Salzburg: Anton Pustet, 1974).

Oppy, Graham, «Gödelian Ontological Arguments», Analysis (October 1996), 56 (4), 226-230.

Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Sonderauflage (München: Verlag C. H. Beck, 1971).

Pascal, Blaise, Œuvres complètes. Préface d'Henri Gouhier, prés. Et notes de Louis Lafuma (Paris: Aux Editions du Seuil, 1963).

- Pensées.

Parmenides, fr. 8, in: Simplicius, Physica, zit.

Pfänder, Alexander, Logik (Tübingen: Ambrosius Barth/M. Niemeyer, [3]1963).

- Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse (Leipzig: 1900); mit verändertem Untertitel: Motive und Motivation (München: A. Barth, 1963).

Phelan, Gerard B., The Wisdom of St. Anselm (Letrabe, Pa: The Archabbey Press, 1960).

Plantinga, Alvin, The Nature of Necessity (Oxford: Clarendon Press, 1974).

- (Hrsg.), The Ontological Argument (New York: Doubleday, 1965).

Platon, Platonis opera, J. Burnet (Hrsg.), Bd. I (Oxford: Clarendon Press, 1961), Bd. II (ebd., 1960).

Plotin, Enneade III, 7, ber Ewigkeit und Zeit (zitiert nach der AusW. Beierwaltes, übers., eingel., und kommentiert: Frankfurt a. M. ^{3}1981).

Power, William L., «Ontological Arguments for Satan and Other Sorts of Evil Beings», Dialogue (Canada) Autumn 1992), 31 (4), 667-676.

Quinn, J. F., The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy (Toronto, 1973).

Reale, Giovanni, Verso una nuova interpretazione di Platone, 10. Aufl. (Milano: Jaca Book, 1991).

- Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren», übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert (Paderborn: Schöningh, 1993).

Recktenwald, Engelbert, «Die ethische Struktur des Denkens von Anvon Canterbury» (unveröffentlichte Magisterarbeit), (München: Ludwig-Maximilian-Universiät, 1993); veröffentlicht in: Philosophie und Realistische Phänomenologie /Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein / Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, Hrsg./ Ed. Rocco Buttiglione und Josef Seifert, Bd. VIII (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1998).

Reinach, Adolf, SÌmtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, Bd. I: Die Werke, Bd. II: Kommentar und Textkritik, hrsg. v. Karl Schuhund Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989).

- «Über das Wesen der Bewegung», in: Adolf Reinach, Sämtliche Werke, zit., Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), S. 551-588.

- «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts», in: Adolf Reinach, Sämtliche Werke, zit., Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), S. 141-278.

- Was ist Phänomenologie? (München: Kösel-Verlag, 1951).

- «ber Phänomenologie», in: Adolf Reinach, Sämtliche Werke, zit., Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), S. 531-550.

- «Zur Theorie des negativen Urteils», in: Adolf Reinach, SÌmt-Werke, zit., Bd. I: Die Werke, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), S. 95-140.

Roberts, Mark, «Timeless Truths and Falsities», in: Aletheia VI (1993/94), S. 266-279.

Rohls, Jan, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker (Gütersloh: 1987).

Rosmini, Antonio, Teosofia - Libro III, Edizione Nazionale delle Opere di Rosmini (Turin: 1859-1874).

- ausgewählte Texte in: C. Fabro, Le prove dell'esistenza di Dio, zit., S. 379-465.

Ross, Sir David, Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Aufl. (Oxford: Clarendon Press, 1965).

Rovira, Rogelio, La fuga del no ser (Madrid: Encuentro, 1991).

- «Locke ante el argumento ontologico. Textos y commentario», in: Dialogo filosofico 28 (1994), 51-69.

- «Metafisica sobre base fenomenologica. Nota sobre lasrecientes investigaciones de Josef Seifert en torno al ser, la esencia y la prueba ontologica de la existencia de Dios».

Russell, Bertrand (und F. C. Copleston), The Existence of God: A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston, in: B. Russell, Why I am not a Christian, zit.

- Why I am not a Christian (London: George Allen & Unwin, 1957).

Sartre, Jean-Paul, L'Etre e le néant (Paris, 1943).

- Jean-Paul, La liberté cartésienne/Descartes und die Freiheit in: R. Descartes, Discours de la méthode, zit.

Scheler, Max, «Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee», in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1, 2. Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1957), Bd. 10, S. 179-253.

- Vom Ewigen im Menschen (Bern und München: Francke-Verlag, [5]1968).

- Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Bern und München: [5]Francke Verlag, 1966).

- Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (Jena 1900, als Habilitationsschrift 1899), in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Frühe Schriften, hrsg. v. M. S. Frings (Bern/München: Francke Ver1991), Bd. I, S. 197-335.

- «Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens», in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Vom Ewigen im Menschen (Bern/München: [5]Francke, 1968), Bd. 5, S. 69-99.

- «Probleme der Religion», in: Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, zit., S. 101-354.

- Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Max Scheler, Vom Umsturz der Werte (Bern-München: Francke-Verlag, 1955).

Schöndorf, Harald, «Ist der ontologische Gottesbeweis ein Fehlschluß?», in: J: Doré et C. Theobald, Mélanges offerts à Joseph Moingt (Paris: Cerf éditions, 1993?), S. 991-1003.

Schopenhauer, Arthur, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, in: Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke (Wiesbaden: Eberhard BrockVerlag, 1949), Bd. 2 und Bd. 3.

Schurr, Adolf, Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises (Stuttgart: Kohlhammer, 1966).

- Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel (Stuttgart/ Bad Cannstatt, 1974).

Schwarz, Balduin, Antwort an einen Atheisten (Würzburg: Verlag Johann Wilhelm Naumann, 1969? [o.J.]).

- (Ed.), The Human Person And the World Of Values. A Tribute To Dietrich Von Hildebrand by his Friends in Philosophy (New York: Fordham University Press, 1960), reprinted (Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1972).

- Das Problem des Irrtums in der Philosophie (Münster i.W.: Verlag der Aschendorff'schen Verlagsbuchhandlung, 1934).

- «Dietrich von Hildebrands Lehre von der Soseinserfahrung in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen», in: B. Schwarz (Hrsg.): Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hilzum 80. Geburtstag (Regensburg: Habbel, 1970), S. 33-51.

Seifert, Josef, «Das Antinomienproblem als ein Grundproblem aller Metaphysik: Kritik der Kritik der reinen Vernunft», in: Prima Philosophia, Bd. 2, H 2, 1989.

- Back to Things in Themselves (London-New York: Rout 1987).

- «The Objectivity of Beauty in Music and a Critique of Aesthetic

Subjectivism», in: Annales d'esthétique, Vol. 31-32 (1992-1993), S. 33-61.

- «Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit», in: Franziskanische Studien 59 (1977), 38-52.
- «Si Deus Deus est, Deus est. Reflections on St. Bonaventure's Interpretation of St. Anselm's Ontological Argument», in: Proceed8th International Conference on Patristic, Medieval, and RenaisStudies, Villanova, 1983.
- «Si Deus Deus est, Deus est. Reflexiones sobre la interde San Bonaventura del argumento ontologico de San An» (Madrid, 1992).
- Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis (Salzburg: A. Pustet, 21976).
- «Esse, Essence, and Infinity: a Dialogue with Existentialist Thomism», in: The New Scholasticism (Winter 1984), 84-98.
- «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Meton the Basis of 'Phenomenological Realism,' and a CritInvestigation of 'Existentialist Thomism'», in: Aletheia I (1977), S. 17-157; I,2 (1977), S. 371-459.
- «Answer to 'Disputed Questions' concerning 'Essence and Existence'», in: Aletheia I, 2, S. 467-480.
- «Essere persona come perfezione pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica», Convenio

Internazionale De Homine tenuto all' Università Lateranense a Roma in 1992. Pub

negli Atti del Convenio Internazionale «De Homine» (Rom: Lateran University Press, 1993).

- Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica. (Mailand: Vita e Pensiero, 1989).
- «Über die Grundlegung der Ethik. Ein Dialog zwischen Josef Sei-

fert und Edgar Morscher», in: Vom Wahren und Guten. Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag, Hrsg. J. Seifert/ F. WeMorscher (Salzburg, 1982).
- «L'Homme aurait-il pu avoir inventé Dieu?», in: Atheism and Dialogue XXIII-1 (Città del Vaticano: Segratariato per i non Cre1988), S. 78-97.
- «Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls,Cartesianischen Meditationen'. Die Äquivokationen im Ausdruck,transzendentales Ego' an der Basis jedes transzendentalen Idealismus», in: Salzburger Jahrbuch für Philo14/1970, S. 85-109.
- «Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument», in: Theologia (Athens 1985), S. 3-30.
- «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontologico», in: Thémata 2 (Universidades de Malaga y Sevilla, 1985).
- Leib und Seele (Salzburg/München: Universitätsverlag Anton Pustet, 1973).
- Das Leib/Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1989).
- What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997).
- «Friedrich Nietzsches Verzweiflung an der Wahrheit und sein Kampf gegen die Wahrheit», in: Rehabilitierung der Philosophie, Hrsg. D. von Hildebrand (Regensburg, J. Habbel, 1974).
- «Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft», in: Filosofie, Pravda, Nesmrtlenost.

Toi prauska poednaoky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen (tschechisch-deutsch), poeklad, uvod a bibliografi Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Koestanska akademie Oim, svacek, edice Studium, 1998), S. 14-50; auch auf Rus «Philosophy as a Rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method - in Critical Dialogue with Edmund Husserl's Ideas about Philosophy as a Rigorous Science», Logos 10 9 (1997), 54-76.

- Platon und die «realistische Phänomenologie» (in Vorbereitung).
- «Nachwort des Herausgebers», zu Giovanni Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons, zit., S. 541-558.
- Schachphilosophie (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989).
- «Schelers Denken des absoluten Ursprungs: Zum Verhältnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosophie zum ontologischen Gottesbeweis», in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy und Thüringische Gesellschaft für Philosophie, Jena (Hrsg.), Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena. Kritisches Jahrbuch der Philosophie 3 (1998), S. 34-53.
- «Die verschiedenen Bedeutungen von,Sein' - Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz (Hrsg.), Wahrheit, Wert und Sein, zit., S. 301-332.
- Sein und Wesen (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1996). Philosophie und Realistische PhÌnomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Hrsg. Rocco Buttiglione und Josef Seifert, Band III.
- Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung? (Salzburg: Univ. Verlag A. Pustet, 1976).

- «Is the Existence of Truth dependent upon Man?», in: Review of Metaphysics, Vol. XXXV, Nr. 3, MÌrz 1982, 461-481.
- «Are There Timeless Falsities? On the Difference between Truth and Falsity with Respect to the Ideal Existence of Meaning Units. A Reply to Mark Roberts», in: Aletheia VI (1993/94), S. 280-320.
- «Truth and History. Noumenal Phenomenology (Phenomenological Realism) defended against some Claims made by Hegel, Diland the Hermeneutical School», in: Diotima XI (Athen, 1983).
- Wahrheit und Wahrheitstheorien (1996).
- «Zur Herkunft des Unglaubens - Gründe und Hintergründe: Reflexionen über das Problem einer Theodizee angesichts der Leiden und Übel in der Welt», in: Dialog-Sekretariat (Hrsg.), Glaube im Unglauben der Zeit (Augsburg: Dialog-Sekretariat, 1981).
- «Wahrheit - Philosophie - Geschichte. Zeitlose und historische Dimensionen der Philosophie» in: Forum Katholische Theologie, Bd. 4, H 3, 1988.
- Widerspruchsfreiheit. Versuch einer philosophischen Lösung des Antinomienproblems als eines Grundproblems der «Kritik der reinen Vernunft» und der Philosophie überhaupt. (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996).

Seneca, Lucius AnnÌus, Quaestiones naturales, Proömium.

Sève, Bernard, La question philosophique de l'existence de Dieu, (Paris: Presses Universitaires de France, 1994).

Severino, E., Essenza del nichilismo (Mailand: Adelphi Edizioni, 1972); Vom Wesen des Nihilismus (Stuttgart: Clett-Cotta, 1983).
- Gli abitatori del tempo (Rom: Armando Armando, 1978).

Simplicius, Physica, in: Hermann Diels, Simplicii in Aristotelis physicorum libros commentaria, Berlin 1882-1895 (Neuauflage 1954).

Shakespeare, William, Macbeth.

Slattery, Michael P., «The Negative Ontological Argument», in: The New Scholasticism 43 (1969).

Smith, Barry, «Logic and the Sachverhalt», in: The Monist 72 (1972), S. 53-69.

Smith, James K. A., «Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl», Amer Cath Phil Quart (Fall 1997), 71 (4), 523-538.

Sontag, Frederick, «The Meaning of 'Argument' in Anselm's Onto'Proof'», in: The Journal of Philosophy LXIV, 15 (10 August 1967), 459-486.

Southern, R. W., Saint Anselm. A Portrait in a Landscape (CamCambridge University Press, 1991).

Spaemann, Robert, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L. G. A. de Bonald (München: Ksel, 1959).

- «Die Frage nach der Bedeutung des Wortes,Gott'», in: Com1 (1972), S. 54-72, wiederabgedruckt in: R. Spaemann, Einüche (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1977), S. 13-35.

Spiegelman-Gooch, Augusta, The Ordination between Essence and Existence According to Edith Stein (unveröffentlichte Dissertation), (Irving: University of Dallas, 1979).

Stearns, J. Brenton, «Anselm and the Two-Argument Hypothesis», in: The New Scholasticism (1966), S. 221-233.

Stein, Edith, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins, Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986).

Stevenson, Charles L., Ethics and Language (New Haven: Yale University Press, 1976).

Stolz, Anselm, «Zur Theologie Anselms im Proslogion», in: Catholica 2 (1933), S. 1-24.

Styczeî, Tadeusz, «Zur Frage einer unabhÌngigen Ethik», in: Karol Kardinal Wojtyla, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczeî, Der Streit

um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen (Kevelaer: Butzon und Bercker, 1979), S. 111-175.

Tarnowka, Joszef, Über die philosophische Anthropologie Edith Steins (unveröff. Magisterarbeit), (Schaan: Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, 1993).

Tarnowski, Karol, «Dieu après la Métaphysique?», Kwartalnik Filozof (1996), 24 (1), 31-47.

Thomas von Aquin, S. Thomae Aquinatis opera omnia. Ut sunt in indice thomistico, 7 Bde, ed. Roberto Busa S. J. (Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann/Holzboog, 1980).

- In boethii de consol. philos.
- De ente et essentia, in: Opera omnia, zit., Bd. 3.
- De potentia
- Sentenzenkommentar, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, zit., Bd. I.
- Summa contra gentiles, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, zit., Bd. II.
- Summa theologiae, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, zit., Bd. II.
- Quaestiones disputatae de veritate, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, zit., Bd. III.
- De veritate (QDV
- Expositio super librum Boethii de trinitate, hrsg. v. Bruno Becker, (Leiden: E. J. Brill, 1965).
- Sancti Thomae de Aquino super librum De Causis expositio, hrsg. v. H. D. Saffrey (Fribourg-Louvain, 1954).

Thomas von Erfurt (Duns Scotus), Grammatica speculativa «Scotii», in: Duns Scotus, Opera omnia (Wadding-Ausgabe), (HilGeorg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968), Bd. I.

Tooley, Michael, «Does the Cosmological Argument entail the Ontological Argument?», in: The Monist 54 (1970), S. 416-426.

Ventimiglia, Giovanni, «Das transzendentale Aliquid»: Übersetzung der Magisterarbeit «La relazione trascendentale nella neoscolastica» (Mailand: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1988), teilweise veröffentlicht in: Rivista di filosofia neo-scolastica, 3 (1989), 416-465.

Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von Hermann Diels/Walther Kranz, 5. Aufl. (Berlin: Weidmann'sche Verlagsbuchhandlung, 1934 ff.).

Die Vorsokratiker, hrsg., übers., und eingel. v. Wilhelm Capelle (Stuttgart: Alfred Kröner, 1968).

Vuillemen, Jules, Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison (Paris: Aubier Montaigne, 1971).

- «Zur Diskussion: Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs», in: Archiv für Geschichte der PhiBd. 53, H. 3 (1971).

Wagner, Hans von, «Über Kants Satz, das Dasein sei kein Prädikat», in: Archiv für Geschichte der Philosophie 53 H 2 (1951).

Wagner, Richard, Tristan und Isolde.

Wenisch, Fritz, «Insight und Objective Necessity: A Demonstration of the Existence of Propositions which are Simultaneously Informative and Necessarily True», in: Aletheia IV (1988), S. 107-197.

- Die Philosophie und ihre Methode (Salzburg. A. Pustet, 1976).

Werner, Hans-Joachim, «Anselm von Canterburys Dialog, De veritate' und das Problem der Begründung praktischer Sätze», in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 20 (1975), S. 119-130.

Wertz, S. K., «Why Is the Ontological Proof in Descartes' Fifth Meditation?», SW Phil Rev (July 1990), 6 (2),107-109.

Winkler, Kenneth, «Descartes and the Names of God», Amer Cath Phil Quart (Autumn 1993), 67 (4), 451-465.

Wojtyla, Karol, Liebe und Verantwortung (München: Kösel-Verlag, 1979).

Wolter, Allan, The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus (St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 1946).

Xenophanes, fr. 25, in: Die Vorsokratiker, zit., hrsg., übers. und eingel. v. Wilhelm Capelle.

Zwingli, Ulrich, De providentia Dei (1530).

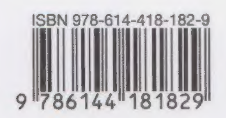
- Von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit (1523).



الكتاب

تُعتبر فكرة الله من الأفكار الرئيسية في حياة العربي والمسلم كيفما كان مستوى تعلمه وانتمائه الطبقي. نلتقي بها على جميع الأصعدة وعلى جميع المستويات: دين، أخلاق، مجتمع، سياسة إلخ. وقد وجد الفيلسوف العربي نفسه في مأزق قلة أدوات الإقناع والتفسير، وفي أحسن الأحوال بأدوات إقناع غير كافية وغير مجدية للكف عن استعمال فكرة الله هذا الإستعمال السيىء. من هذا المنطلق فإننا على يقين بأن لهذا الكتاب أهمية قصوى لنفهم الأسس الميتافيزيقية والفينومونولوجية لفكرة الله هذه.

إن هذا الكتاب هو دعوة لإعادة بناء علاقة الإنسان المعاصر بعالمه الرمزي. يدعو سايفرت من جهة للصلح بين الإنسان وبين أعمق مكونات عالمه الرمزي: الله، ومن جهة أخرى إلى الصلح بين الإنسان مع نفسه عن طريق فينومونولوجية نفسية، تحاول أن تفهم عمق إحساساتنا ومعتقداتنا. وعندما يفهم المرء نفسه، فإنه سيكون من السهل عليه أن يتصالح مع الإنسان، لأن كل ما هو إنساني يحمل في ذاته علامات المقدس.


ISBN 978-614-418-182-9



